CONSTELAȚII

Raymond Aron

Opiul intelectualilor

Curtea veche



Colecție inițiată și coordonată
de
VLADIMIR TISMĂNEANU

Publicarea acestei cărți a fost sprijinită de
EUROPEAN CULTURAL FOUNDATION
și de
FUND FOR CENTRAL AND EASTERN EUROPEAN
BOOK PROJECTS, AMSTERDAM

RAYMOND ARON

Opiul intelectualilor

Ediția a II-a

Traducere din limba franceză de
ADINA DINIȚOIU

Curtea veche

BUCUREȘTI, 2008

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
ARON, RAYMOND
Opiul intelectualilor / Raymond Aron ; trad.: Adina Dinițoiu. Ed. a 2-a. - București: Curtea Veche Publishing, 2008
ISBN 978-973-669-511-7

I. Dinițoiu, Adina (trad.)

316.344.32(100)
3-058.237

Coperta colecției de DINU DUMBRĂVICIAN

RAYMOND ARON
L'Opium des intellectuels

ISBN 978-973-669-511-7

Religia este suspinul creaturii copleșite de soartă, sufletul unei lumi fără inimă, tot așa cum este spiritul unei epoci lipsite de spirit. Este opiul poporului.

KARL MARX

Marxismul este realmente o religie, în sensul cel mai impur al termenului. El are în comun cu toate formele inferioare ale vieții religioase, mai ales faptul de a fi fost utilizat fără încetare, cum bine o spune Marx însuși, ca un opiu al poporului.

SIMONE WEIL

Prefață

Am avut ocazia, în cursul ultimilor ani, să scriu mai multe articole care-i vizau nu atât pe comuniști, cât pe simpatizanții lor, cei care nu aderă la partid, dar ale căror simpatii se îndreaptă în direcția lumii sovietice. M-am decis să adun aceste articole într-o carte, drept care m-am apucat să scriu o introducere. Culegerea a apărut sub titlul *Polemici*[1]: introducerea a devenit cartea de față.

Căutând să explic atitudinea intelectualilor, intransigenți față de slăbiciunile democrației, dar indulgenți față de cele mai mari crime, dacă sunt comise în numele bunelor doctrine, am dat întâi peste cuvintele sacre: stânga, Revoluția, proletariatul. Critica acestor mituri m-a determinat să reflectez asupra cultului Istoriei, apoi să-mi pun întrebări asupra unei categorii sociale căreia sociologii nu i-au acordat încă atenția pe care o merită: *intelighenția*.

Iată de ce cartea de față se ocupă atât de starea actuală a ideologiilor așa-zise de stânga, cât și de situația *intelighenției*, în Franța și în lume. Ea încearcă să răspundă la câteva întrebări pe care și alții și le-au pus, fără îndoială: de ce marxismul redevine o ideologie la modă, într-o Franță a cărei evoluție economică a dezmințit predicțiile marxiste? De ce ideologiile referitoare la proletariat și partid au cu atât mai mult succes, cu cât clasa muncitoare e mai puțin numeroasă? Care sunt circumstanțele care determină, în diverse țări, modul de a vorbi, de a gândi și de a acționa al intelectualilor?

---

1 *Polémiques*, Gallimard, col. «Les Essais», 1955.

La începutul anului 1955, sunt din nou la modă controversele legate de dreapta și de stânga, de dreapta tradițională și de noua stângă. Ici și colo, am fost clasat fie de partea dreptei tradiționale, fie de aceea a dreptei moderne. Refuz toate aceste categorisiri. În Parlament, taberele se delimitează altfel, în funcție de problemele puse în discuție. În unele cazuri, distingem, la rigoare, o tabără de dreapta și una de stânga: partizanii acordului cu naționalismul tunisian sau cel marocan reprezintă, dacă vrem, stânga, pe când partizanii represiunii sau ai *statu quo*-ului reprezintă dreapta. Dar apărătorii suveranității naționale absolute sunt, oare, de stânga, iar partizanii Europei, ai organizațiilor supranaționale, sunt de dreapta? Am putea, la fel de bine, să inversăm termenii.

„Spiritul münchenez" în privința Uniunii Sovietice se întâlnește printre socialiști, nostalgici după fraternitatea marxistă, și printre naționaliști, obsedați de „pericolul german" sau neconsolați după măreția pierdută. Gaulliștii și socialiștii se adună în jurul unui slogan comun: independența națională. Sloganul acesta derivă din naționalismul total al lui Maurras sau din patriotismul iacobin?

Modernizarea Franței și dezvoltarea economiei sunt sarcini care se impun întregii națiuni. Reformele ce trebuie făcute se lovesc de obstacole care nu vin numai din partea trusturilor sau a alegătorilor moderați. Cei care se agață de forme de viață sau de moduri de producție anacronice nu sunt întotdeauna dintre cei „mari" și votează adeseori cu stânga. Metodele folosite nu țin nici ele de o tabără sau de o ideologie.

În ceea ce mă privește, fiind keynesian cu un anumit regret după liberalism, favorabil unui acord cu naționalismul tunisian și cel marocan, convins că soliditatea alianței nord-atlantice este cea mai bună garanție a păcii, voi fi clasat — după cum sunt avute în vedere politica economică, Africa de Nord sau relațiile dintre Est și Vest — când la stânga, când la dreapta.

Nu vom face puțină lumină în disputele franceze, decât dacă renunțăm la aceste concepte echivoce. Dacă suntem atenți la realitate, dacă ne fixăm anumite obiective, vom constata absurdul acestor amalgame politico-ideologice, de care uzează revoluționarii cu suflet mare și minte ușoară sau jurnaliștii dornici de succes.

Dincolo de controversele de circumstanță, dincolo de coalițiile schimbătoare, putem distinge familii de spirite. Fiecare dintre noi e conștient, orice s-ar zice, de afinitățile lui elective... Dar, după ce am sfârșit de scris această carte consacrată familiei spirituale din care provin, sunt tentat să rup toate legăturile cu aceasta, nu pentru a mă complăcea în izolare, ci pentru a-mi alege tovarășii printre cei care știu să lupte fără să urască și care refuză să găsească, în disputele din Forum, secretul destinului ultim al omenirii.

Saint-Sigismond, iulie 1954
Paris, ianuarie 1955

Partea întâi

Mituri politice

1
Mitul stângii

Alternativa stânga sau dreapta mai are vreun sens? Cel care pune această întrebare devine imediat suspect. Alain a scris: „Când cineva mă întreabă dacă separarea în partide de dreapta și de stânga, între oameni de dreapta și oameni de stânga mai are vreun sens, prima idee care-mi vine în minte este că persoana care-mi pune această întrebare nu este, cu siguranță, un om de stânga". Dar această constatare nu ne va opri să ne întrebăm, pentru că ea ar trăda mai degrabă încrederea într-o prejudecată, nu într-o convingere întemeiată pe rațiune.

Stânga e definită de Littré ca fiind „partidul de opoziție în camerele Parlamentului francez, partidul care stă la stânga președintelui". Dar cuvântul nu are exact același sens cu cel de opoziție. Partidele alternează la putere: partidul de stânga rămâne de stânga chiar și atunci când formează guvernul.

Discutând despre semnificația acestei perechi de termeni, dreapta și stânga, observăm că, în mecanica forțelor politice, două blocuri tind să se formeze, separate de un centru, fără încetare diminuat. Se sugerează existența fie a două tipuri de oameni, cu atitudini fundamental contrare, fie a două tipuri de concepții, al căror dialog s-ar realiza, egal cu el însuși, prin intermediul schimbărilor de limbaj și de instituții, fie, în sfârșit, existența a două tabere a căror luptă ar face subiectul istoriei în decursul secolelor. Cele două tipuri de oameni, de filozofii, de partide există, oare, dincolo de imaginația istoricilor, atât de marcați de experiența afacerii Dreyfus și de o interpretare contestabilă a sociologiei electorale?

Între diferitele grupuri care se declară de stânga nu a existat niciodată o unitate în profunzime. De la o generație la alta, cuvintele de ordine și programele de partid se schimbă. Stânga aceea care se bătea ieri pentru un regim constituțional mai are ceva în comun cu cea care se afirmă astăzi în regimurile democrației populare?

Mit retrospectiv

Franța trece drept țara opoziției între dreapta și stânga. În vreme ce termenii cu pricina abia dacă apar în limbajul politic anglo-saxon înainte de al Doilea Război Mondial, ei au obținut deja drept de cetate în Franța, de mult timp. Stânga a ajuns să se bucure de un asemenea prestigiu, încât celelalte partide (de centru și de dreapta) se străduiesc să împrumute anumite noțiuni din vocabularul adversarilor politici. Rivalitatea se joacă pe terenul convingerilor republicane, democratice sau socialiste.

Potrivit opiniei publice, două circumstanțe conferă, în Franța, o gravitate excepțională acestui antagonism. Concepția despre lume la care aderau susținătorii Vechiului Regim era inspirată de învățământul catolic. Spiritul nou, care a pregătit explozia revoluționară, s-a revoltat împotriva principiului de autoritate, care părea să fie, în egală măsură, al Bisericii și al monarhiei. Partidul revoluționar, care combătea, la sfârșitul secolului XVIII și în cea mai mare parte a secolului XIX, și tronul, și altarul, era mai ales anticlerical, pentru că ierarhia ecleziastică favoriza — ori părea să favorizeze — partidul rezistenței. În Anglia, unde libertatea religioasă a fost miza aparentă a Marii Revoluții, în secolul XVII, partidele novatoare își păstrează renumele de independente, nonconformiste, radicale, fiind un soi de secte creștine, mai degrabă decât niște partide care îmbrățișează raționalismul ateu.

Trecerea de la Vechiul Regim la societatea modernă se produce brusc în Franța, cu o violență nemaiîntâlnită.

De partea cealaltă a Canalului Mânecii, regimul constituțional a fost instaurat progresiv, instituțiile reprezentative au ieșit din Parlament, ale cărui origini coboară până în Evul Mediu. În secolele XVIII și XIX, legitimitatea democratică s-a substituit legitimității monarhice, fără s-o elimine în întregime pe aceasta din urmă; egalitatea cetățenilor a înlocuit puțin câte puțin diferențele dintre *stări*. Ideile care au fost lansate cu forță de uragan în Europa de către Revoluția Franceză — suveranitatea poporului, exercitarea autorității în conformitate cu anumite reguli, adunarea națională aleasă și suverană, suprimarea diferențelor de statut personal — au fost realizate uneori mai devreme în Anglia, decât în Franța, și fără ca poporul să-și scuture lanțurile, într-un efort prometeic. „Democratizarea" a fost acolo opera comună a partidelor rivale.

Grandioasă ori înspăimântătoare, catastrofa sau epopeea revoluționară taie în două istoria Franței. Ea pare să ridice una împotriva celeilalte două Franțe, una care nu se resemnează să dispară și o alta care nu se mai oprește din cruciada ei împotriva trecutului. Fiecare dintre ele trece drept încarnarea unui tip uman aproape etern. De o parte, se invocă familia, autoritatea, religia; de cealaltă, egalitatea, rațiunea, libertatea. Într-o parte, se respectă ordinea, creată lent în decursul secolelor; în cealaltă, se invocă încrederea în capacitatea omului de a reconstrui societatea după principiile științei. Dreapta, partidul tradiției și al privilegiilor, contra stângii, partidul viitorului și al inteligenței.

Această interpretare clasică nu e falsă, dar nu reprezintă decât jumătatea adevărului. Cele două tipuri de oameni există la toate nivelurile (deși nu toți francezii aparțin unei categorii sau celeilalte): domnul Homais[1] contra preotului, Alain și Jaurès contra lui Taine și Maurras, Clemenceau contra lui Foch. În anumite împrejurări, când conflictele îmbracă un caracter mai ales ideologic, în privința legilor învățământului, a afacerii Dreyfus sau a separării puterii

[1] Personaj din romanul *Doamna Bovary* de Gustave Flaubert (*n. tr.*).

Bisericii de cea a Statului, tind să se formeze două blocuri, fiecare dintre ele revendicându-se de la o anumită „ortodoxie". Cum de nu s-a observat, oare, că teoria celor două blocuri este esențialmente retrospectivă și are drept funcție să camufleze disputele interminabile, care sfâșie fiecare dintre pretinsele blocuri? E vorba de incapacitatea pe care o arată, rând pe rând, partidele de dreapta sau de stânga de a guverna împreună, incapacitate ce caracterizează istoria politică a Franței de la 1789 încoace. Mitologia *stângii* este un fel de compensație fictivă a eșecurilor partidelor de stânga de la 1789, respectiv 1848.

Până la consolidarea celei de-a Treia Republici[2], în afară de cele câteva luni dintre Revoluția din Februarie și zilele din iunie 1848, stânga a fost mereu în opoziție în Franța secolului XIX (de unde confuzia între stânga și opoziție). Ea se opune Restaurației, pentru că se consideră moștenitoare a Revoluției. Acesteia din urmă îi datorează titlurile istorice, visul gloriei sale trecute, speranțele de viitor, însă este la fel de echivocă precum evenimentul major de la care se revendică. Unitatea acestei stângi nostalgice este una mitică. N-a fost, de fapt, niciodată unită, între 1789 și 1815, n-a fost nici la 1848, când căderea monarhiei orléaniste i-a permis Republicii să umple vidul constituțional. Dreapta, după cum știm, nu era nici ea mai unită. Partidul monarhist era divizat, la 1815, între radicali, care visau întoarcerea la Vechiul Regim, și moderați, care acceptau starea de fapt. Venirea la tron a lui Louis-Philippe i-a aruncat pe legitimiști într-un exil interior, iar ascensiunea lui Napoleon III n-a ajuns nici ea să-i împace pe adepții lui Louis-Philippe cu legitimiștii, cu toții ostili uzurpatorului.

Disensiunile civile din secolul XIX reflectă conflictele dramatice care au dat naștere evenimentelor revoluționare. Eșecul monarhiei constituționale a condus la o monarhie

---

[2] Denumire generică dată regimului politic din Franța din perioada 1870-1940, de la căderea celui de-al Doilea Imperiu până la Ocupație (*n. tr.*).

semiparlamentară, eșecul acesteia din urmă, la Republică, iar aceasta, pentru a doua oară, a degenerat într-un imperiu plebiscitar. La fel, constituanții, girondinii sau iacobinii s-au combătut fără milă unii pe alții, ca să-i cedeze locul, în final, generalului încoronat. Ei nu erau rivali numai în lupta pentru putere. Nu reușeau, în fond, să se pună de acord asupra unor chestiuni precum forma pe care s-o îmbrace guvernul francez, mijloacele la care să se recurgă sau amploarea reformelor care trebuiau făcute. Monarhiștii, care doreau să-i dea Franței o constituție după modelul celei din Anglia, nu se întâlneau cu cei care visau un soi de egalitate a bogățiilor decât în aversiunea comună față de Vechiul Regim.

Nu ne interesează aici să cercetăm cauzele care au dus la eșecul Revoluției. În ultimii săi ani, G. Ferrero făcea o distincție între cele două revoluții, revoluția constructivă, care tindea să consacre anumite libertăți, și revoluția distructivă, provocată de prăbușirea unui principiu de legitimitate și de absența unei alte legitimități, de substituție. Distincția e satisfăcătoare pentru spirit. Revoluția constructivă se confundă, în linii mari, cu rezultatele evenimentelor pe care le considerăm fericite: sistem reprezentativ, egalitate socială, libertăți personale și intelectuale, în vreme ce revoluția distructivă este responsabilă pentru teroare, războaie și tiranie. Nu ne vine greu să ne imaginăm monarhia realizând ea însăși, puțin câte puțin, esențialul a ceea ce ni se pare că a constituit — luând distanța necesară — opera Revoluției. Dar ideile care o inspirau pe aceasta din urmă, fără să fie, la rigoare, incompatibile cu monarhia, au clătinat sistemul de gândire care susținea tronul, au determinat criza de legitimitate care a dat naștere spaimei și terorii. Realitatea este că, în orice caz, Vechiul Regim s-a prăbușit dintr-odată, aproape fără să se apere, și că Franței i-a trebuit un secol ca să găsească un alt regim care să fie acceptat de marea majoritate a națiunii.

Consecințele sociale ale Revoluției erau evidente și ireversibile încă de la începutul secolului XIX. Nu se putea

reveni asupra abolirii privilegiilor, asupra Codului civil, asupra egalității indivizilor în fața legii. Dar opțiunea între republică și monarhie rămânea în suspensie. Aspirația spre democrație nu era, însă, legată de instituțiile parlamentare; bonapartiștii suprimau libertățile politice în numele ideilor democratice. Nici un scriitor serios nu a recunoscut în Franța, în acea epocă, o stângă unită într-o singură voință, care să-i fi înglobat pe toți moștenitorii Revoluției împotriva apărătorilor vechii Franțe. Partidul reformator este, de fapt, un mit al opozanților, căruia nu-i corespundea nici măcar o realitate electorală.

Clemenceau a decretat că „Revoluția este un bloc", împotriva evidenței istorice, când Republica a fost sigură că va trăi. Această frază marca sfârșitul disputei mai vechi dintre diferitele stângi. Democrația s-a reconciliat cu parlamentarismul, s-a instaurat principiul potrivit căruia orice autoritate derivă din popor și, de data aceasta, votul universal favoriza păstrarea libertăților, nu ascensiunea tiranului. Liberali și egalitariști, moderați și extremiști nu mai aveau motive să se extermine ori să se combată unii pe alții: obiectivele pe care și le propuseseră diversele partide fuseseră atinse, până la urmă, toate simultan. A Treia Republică, regim totodată constituțional și popular, care consacra egalitatea legală a indivizilor prin votul universal, invoca drept strămoș glorios acest bloc fictiv al Revoluției.

Însă, în momentul în care consolidarea celei de-a Treia Republici punea capăt disputelor din interiorul stângii burgheze, ieșea la lumină o schismă, aflată în stare latentă de pe vremea conspirației lui Babœuf și poate chiar de la începutul gândirii democratice. Opoziția dintre stânga și capitalism înlocuia astfel opoziția dintre stânga și Vechiul Regim. Această nouă stângă, care pretindea proprietatea publică asupra mijloacelor de producție și organizarea de către Stat a activității economice, se inspira oare din aceeași filozofie, viza oare aceleași obiective ca ale stângii de ieri, care se ridica împotriva arbitrariului monarhic, ordinelor privilegiate sau organizațiilor corporatiste?

Marxismul oferise formula care asigura continuitatea și care, în același timp, marca ruptura dintre stânga de ieri și cea de astăzi. A patra stare îi succeda celei de-a treia, proletariatul prelua ștafeta burgheziei. Aceasta din urmă scuturase lanțurile feudalității, îi smulsese pe oameni din dependențele de comunitățile locale, de religie și de fidelitățile personale. Indivizii, sustrași sistemului de corvezi și de protecții tradiționale, erau livrați fără apărare mecanismelor oarbe ale pieței și atotputerniciei capitaliștilor. Proletariatul urma să ducă la bun sfârșit procesul de eliberare și să restabilească o ordine umană în locul haosului provocat de economia liberală.

În funcție de țară, de școli sau de circumstanțe, era adus în prim-plan fie aspectul eliberator, fie aspectul organizatoric al socialismului. Când se invoca ruptura de burghezie, când continuitatea cu Marea Revoluție. Înainte de 1914, în Germania, social-democrația se arăta într-adins indiferentă față de valorile propriu-zis politice ale democrației și nu-și ascundea dezaprobarea, cumva disprețuitoare, față de atitudinea adoptată de socialiștii francezi, apărători fermi ai votului universal și ai parlamentarismului.

Conflictul dintre democrația burgheză și socialism prezintă, în Franța, același contrast ca și disputele dintre diversele familii ale stângii burgheze: este negată gravitatea conflictului, cu atât mai multă vehemență, cu cât crește violența cu care el se manifestă în realitate. Până la o dată recentă, probabil până la al Doilea Război Mondial, rar s-a întâmplat ca intelectualii de stânga să interpreteze literal marxismul și să admită opoziția radicală între proletariat și tot ce ține de trecut — inclusiv democrații burghezi. Filozofia la care subscriau spontan era aceea a lui Jaurès, care combina elemente marxiste cu o metafizică idealistă și o preferință pentru reformă. Partidul comunist a câștigat teren mai degrabă în fazele de front popular sau rezistență patriotică, decât în aceea a tacticii „clasă contra clasă". Mulți dintre cei care-i dau votul se încăpățânează să vadă în el moștenitorul mișcării Luminilor, partidul care preia sarcinile celorlalte fracțiuni ale stângii, cu mai mult succes.

Or, istoria socială a nici unei alte țări a Europei nu conține episoade atât de tragice precum zilele din iunie 1848 sau Comuna. Socialiștii și radicalii au triumfat împreună la alegeri, în 1924 și 1936, dar au fost incapabili să guverneze împreună. Atunci când partidul socialist a fost integrat definitiv în coalițiile guvernamentale, comuniștii deveniseră principalul partid muncitoresc. Perioada blocului de stânga, a alianței laicilor și socialiștilor în momentul afacerii Dreyfus și a legilor de separare a Bisericii de Stat — crize care au marcat în mod decisiv gândirea lui Alain — sunt mai puțin caracteristice pentru Franța, decât schisma dintre burghezie și clasa muncitoare, pe care o atestă izbucnirile de la 1848, 1871, 1936 și 1945. Unitatea stângii este mai puțin o reflectare și mai mult un camuflaj al realității franceze.

Pentru că a fost incapabil să-și atingă obiectivele fără douăzeci și cinci de ani de bulversări, partidul reformator a inventat *post factum* lupta dintre două principii: binele și răul, trecutul și viitorul. Pentru că n-a reușit să integreze națiunii clasa muncitoare, *intelighenția* burgheză a dorit o stângă în care să fie înglobați reprezentanții stării a treia și a patra. Această stângă nu era chiar cu totul inexistentă. În fața electorilor, ea se arăta uneori unită. Dar, așa cum revoluționarii de la 1789 n-au fost uniți decât retrospectiv, când Restaurația i-a aruncat în opoziție pe toți, girondini, iacobini și bonapartiști, la fel radicalii și socialiștii nu s-au unit cu adevărat, decât împotriva unui dușman nevăzut, reacțiunea, și în bătălii devenite deja anacronice atunci când au avut loc, precum cea pentru laicizare.

Disocierea valorilor

La ora actuală, mai cu seamă după marea criză din 1930, ideea dominantă a stângii, aceea pe care studenții veniți din Africa sau din Asia ca să se instruiască în universitățile din Europa sau Statele Unite au dus-o cu ei înapoi, poartă

amprenta unui marxism prea puțin doctrinar. Stânga se consideră anticapitalistă și amestecă, într-o sinteză confuză, proprietatea publică asupra mijloacelor de producție, ostilitatea față de concentrările de putere economică botezate trusturi și neîncrederea în mecanismele pieței. A concentra stânga — *keep left*[3] — în jurul unui obiectiv comun ar însemna să se urmărească egalizarea veniturilor, prin naționalizări și controale.

În Marea Britanie, termenul a căpătat, în ultimii douăzeci de ani, o oarecare popularitate. Poate datorită marxismului, care se opunea capitalismului și sugera viziunea istorică a unei stângi reprezentând viitorul, care să se substituie capitalismului. Este posibil ca venirea la putere a laburiștilor, în 1945, să fi exprimat resentimentul acumulat într-o fracțiune a non-privilegiaților împotriva clasei conducătoare. Coincidența dintre voința de reforme sociale și revolta contra unei minorități aflate la putere creează contextul în care se naște și prosperă mitul stângii.

Pe continent, experiența decisivă a secolului este, fără îndoială, dubla schismă, în interiorul dreptei, dar și al stângii, creată de fascism sau de național-socialism, pe de o parte, iar, pe de altă parte, de comunism. În restul lumii, experiența decisivă e dată de disocierea valorilor politice și a celor sociale ale stângii. Aparența de haos ideologic vine din confuzia între schisma propriu-zis europeană și disocierea valorilor europene în societățile din afara civilizației occidentale.

Este periculos, totuși, să aplicăm termenii împrumutați din vocabularul politic specific Occidentului conflictelor dinăuntrul națiunilor care aparțin altor sfere de civilizație, mai ales atunci când partidele influente se revendică de la ideologii occidentale. Într-un context diferit, ideologiile respective pot să capete o cu totul altă semnificație decât

---

[3] Joc de cuvinte: „a ține stânga" sau „a ține pe stânga" (regulă de circulație pe drumurile britanice unde se circulă pe stânga. În limba engleză în original (*n. tr.*).

cea de origine. Aceleași instituții parlamentare exercită fie o funcție reformatoare, fie una conservatoare, în funcție de clasa socială care le instaurează și le conduce.

Când se întâmplă ca oameni de stat onești, proveniți din mica burghezie, să dizolve un parlament manipulat de magnați și să accelereze punerea în valoare a resurselor naționale, unde se situează atunci stânga sau dreapta? Niște ofițeri care suspendă garanțiile constituționale (cu alte cuvinte, aplică dictatura sabiei) nu pot fi considerați de stânga. Nici plutocrații, care se foloseau odinioară de instituțiile electorale sau reprezentative pentru a-și păstra privilegiile, nu meritau mai mult acest epitet glorios.

Întâlnim adesea, și în țările Americii de Sud, și în cele ale Europei răsăritene, aceeași combinație de mijloace autoritare și de obiective sociale progresiste. După modelul european, au fost create parlamente, a fost introdus dreptul de vot, însă masele erau analfabete, iar clasele de mijloc slabe, așa încât instituțiile liberale au fost monopolizate, inevitabil, de către „feudali" sau „plutocrați", de marii proprietari și de aliații lor de la nivelul Statului. Dictatura lui Perón, susținută de *descamisados*[4] și respinsă de marea burghezie, fidelă privilegiilor sale și Parlamentului (creat chiar de ea), de ce se poate spune că este — de dreapta sau de stânga? Valorile politice și valorile social-economice ale stângii, care au marcat etapele succesive ale dezvoltării și sunt pe cale să se reconcilieze, în sfârșit, în Europa, rămân radical disociate în alte părți.

Puțin a lipsit ca această disociere să fie trecută cu vederea de gânditorii politici. Autorii greci au descris cele două situații tipice în care apar mișcări autoritare, care nu țin nici de dreapta aristocratică, nici de stânga liberală: „tirania antică" este contemporană cu tranziția de la societățile patriarhale la cele urbane și artizanale; „tirania modernă" este dată de luptele dintre facțiuni înăuntrul democrațiilor; cea dintâi e cel mai adesea militară, cea de-a doua — civilă.

---

[4] Textual: „fără cămașă". În limba spaniolă în original (*n. tr.*).

Aceasta se sprijină pe cel puțin o fracțiune a claselor aflate în ascensiune, mica burghezie a orașelor; ea elimină instituțiile pe care le dominau și le manipulau marile familii în profitul propriu. Aceea, din orașele antice, îi aduna într-o coaliție instabilă pe „bogații neliniștiți de amenințarea legilor spoliatoare" și pe cei mai săraci dintre cetățeni, pe care regimul claselor de mijloc îi lăsa neajutorați, pradă creditorilor. În societățile industriale din secolul XX, o coaliție asemănătoare îi reunește pe marii capitaliști, îngroziți de socialismul invadator, grupurile intermediare care se cred victime ale plutocraților și proletariatului protejat de sindicate, elementele cele mai sărace ale lucrătorilor (muncitori agricoli sau șomeri), în fine, pe naționaliștii și activiștii din toate clasele sociale, pe care-i exasperează lentoarea acțiunii parlamentare.

În secolul trecut, istoria Franței a oferit exemple de disocieri comparabile. Napoleon a consolidat cuceririle sociale ale Revoluției, dar a înlocuit o monarhie slăbită și tolerantă cu o autoritate personală, pe cât de eficace, pe atât de despotică. Nu erau mai incompatibile Codul civil și dictatura în secolul burgheziei, decât sunt planurile cincinale și tirania în secolul socialismului.

Pentru a le atribui conflictelor vechii Europe un soi de puritate ideologică, „revoluțiile fasciste" au fost interpretate ca niște forme extreme ale reacțiunii. Contra evidenței, s-a negat faptul că demagogii „bruni" ar fi fost dușmanii de moarte ai burgheziei liberale sau ai aristocrației, ca și ai social-democrației. Revoluțiile de dreapta, s-a susținut cu obstinație, lasă la putere aceeași clasă capitalistă și se mărginesc să înlocuiască mijloacele mai subtile ale democrației parlamentare cu despotismul polițist. Oricare ar fi rolul pe care l-a jucat „Marele Capital" în apariția fascismelor, falsificăm semnificația istorică a „revoluțiilor naționale" atunci când le reducem la niște simple moduri de manifestare, nici măcar foarte originale, ale reacțiunii sau ale suprastructurii de stat a capitalismului monopolist.

Dacă luăm în considerare, la o extremă, bolșevismul, iar la cealaltă, franchismul, nu vom ezita să-l numim pe acesta din urmă de dreapta, iar pe cel dintâi, de stânga: primul a înlocuit absolutismul tradițional, a lichidat fosta clasă conducătoare, a generalizat proprietatea colectivă asupra mijloacelor de producție; el a fost adus la putere de muncitori, de țărani, de soldați, doritori de pace, de pâine și de proprietate asupra pământului. Celălalt a înlocuit un regim parlamentar, a fost finanțat și susținut de clasele privilegiate (mari proprietari, industriași, Biserică, armată) și a obținut victoria în războiul civil grație trupelor marocane, participării carliștilor, dar și intervenției germane sau italiene. Primul invocă ideologia de stânga, raționalismul, progresul, libertatea; celălalt — ideologia contrarevoluționară, familia, religia, autoritatea.

Opoziția e departe de a fi atât de clară în toate cazurile. Național-socialismul mobilizase mase nu mai puțin nefericite decât cele care au urmat apelul partidelor socialist sau comunist. Hitler primea bani de la bancheri și industriași și mai mulți șefi ai armatei vedeau în el singurul om capabil să-i redea Germaniei grandoarea; în același timp, milioane de oameni au crezut în *Führer* pentru că nu mai credeau în alegeri, partide sau Parlament. Într-un capitalism ajuns la maturitate, violența crizei, combinată cu consecințele morale ale unui război pierdut, a refăcut o situație analogă aceleia din prima fază a industrializării: contrastul dintre aparenta neputință a Parlamentului și marasmul economic, disponibilitatea de a se revolta a țăranilor datori și a muncitorilor șomeri, milioane de intelectuali rămași fără slujbă, care-i detestau și pe liberali, și pe plutocrați, și pe social-democrați, cu toții niște profitori ai *statu quo*-ului, în ochii lor.

Forța de atracție a partidelor totalitare se manifestă sau riscă să se manifeste ori de câte ori o conjunctură nefastă permite apariția unei disproporții între capacitatea regimurilor reprezentative și necesitățile guvernării societăților industriale de mase. Tentația de a sacrifica libertățile poli-

tice în favoarea acțiunii în forță n-a murit odată cu Hitler sau cu Mussolini.

Național-socialismul a devenit din ce în ce mai puțin conservator, pe măsură ce stătea mai mult la putere. Șefii armatei, descendenții marilor familii au fost spânzurați de cârligele măcelarilor, cot la cot cu liderii social-democrației. Economia devenea din ce în ce mai mult dirijată, partidul se străduia să modeleze Germania — Europa întreagă, dacă ar fi putut — conform ideologiei sale. Ținând cont de confuzia dintre partid și stat, de îngrădirea organizațiilor independente, de transformarea unei doctrine partizane într-o ortodoxie națională, de violența metodelor și puterea nemăsurată a poliției, regimul hitlerist nu sunt oare asemănătoare mai degrabă regimului bolșevic, decât reveriilor contrarevoluționare? Dreapta și stânga sau pseudo-dreapta fascistă și pseudo-stânga comunistă nu se întâlnesc, oare, în totalitarism?

Se poate susține că totalitarismul hitlerist e de dreapta, iar totalitarismul stalinist, de stânga, sub pretextul că unul împrumută ideile romantismului contrarevoluționar, iar celălalt pe cele ale raționalismului revoluționar, că unul se vrea în esență particular, național sau rasial, iar celălalt, universal, plecând de la o clasă aleasă de istorie. Dar totalitarismul pretins de stânga, la treizeci și cinci de ani după Revoluție, exaltă națiunea rusă, denunță cosmopolitismul și menține rigorile poliției și ortodoxia regimului; altfel spus, continuă să nege valorile liberale și personale pe care Iluminismul a căutat să le promoveze împotriva arbitrariului puterii și obscurantismului Bisericii.

Mai convingătoare pare a fi argumentația celor care consideră că ortodoxia de stat și teroarea ar fi consecințele paroxismului revoluționar și ale necesităților industrializării. Bolșevicii sunt niște iacobini care au învins și care, grație circumstanțelor, au lărgit spațiul supus voinței lor. Cum Rusia și celelalte țări închinate noii Credințe erau, din punct de vedere economic, rămase în urma Occidentului, secta conducătoare, care era convinsă că întruchipa

cauza Progresului, a fost nevoită să-și inaugureze regimul printr-o serie de privațiuni și dificultăți impuse poporului. Edmund Burke credea, și el, că Statul iacobin constituia prin el însuși o agresiune împotriva regimurilor tradiționale și că era inevitabil războiul dintre acestea din urmă și ideea revoluționară. Epuizarea ardorii comuniste, ridicarea nivelului de trai vor contribui mâine la depășirea marii schisme. Se va vedea mai târziu că numai metodele erau diferite, nu și scopul.

Privind retrospectiv, s-a văzut că stânga, ridicată împotriva Vechiului Regim, viza obiective multiple, care nu erau nici contradictorii, nici solidare cu el. Prin Revoluție, Franța a obținut egalitatea socială, pe hârtie și în textele de lege, înaintea celorlalte țări din Europa. Însă prăbușirea monarhiei, eliminarea rolului politic al ordinelor privilegiate au prelungit, vreme de un secol, instabilitatea tuturor regimurilor franceze. Nici libertățile personale, nici caracterul constituțional al autorității nu au fost respectate în mod constant între 1789 și 1880 — nici în Franța, nici în Anglia. Partidul liberalilor, mai preocupat de *habeas corpus*, de juriu, de libertatea presei, de instituțiile reprezentative, decât de forma, fie monarhică, fie republicană, a Statului, nu a reprezentat niciodată decât o minoritate fără putere. Marea Britanie nu a introdus votul universal decât la finele secolului, dar ea nu a cunoscut ceva asemănător cezarismelor plebiscitare; cetățenii nu aveau de ce să se teamă de arestări arbitrare, nici jurnalele de cenzură sau confiscare.

Nu cumva un fenomen asemănător este pe cale să se petreacă sub ochii noștri? Un conflict de metode nu este, oare, interpretat în mod eronat drept conflict de principii? Dezvoltarea societății industriale și integrarea maselor sunt fapte universale. Controlul, dacă nu gestiunea de stat a producției, participarea sindicatelor profesionale la viața publică, protecția legală a lucrătorilor constituie programul minim al socialismului în epoca noastră. Acolo unde dezvoltarea economică a atins un nivel destul de ridicat, unde teoria și practica democratice sunt profund înrădă-

cinate, metoda laburistă permite integrarea maselor fără să le sacrifice libertatea. În schimb, acolo unde, precum în Rusia, dezvoltarea economică era întârziată și unde Statul, rămas la stadiul absolutist, era neadaptat la sarcinile secolului, grupul revoluționar, odată ajuns la putere, a trebuit să grăbească industrializarea și să constrângă poporul, prin violență, atât la sacrificii, cât și la disciplină, în egală măsură indispensabile. Regimul sovietic poartă amprenta mentalității iacobinilor și a nerăbdării planificatorilor. El se va apropia de socialismul democratic, pe măsură ce vor spori scepticismul ideologic și îmburghezirea.

Chiar dacă am subscrie la această perspectivă relativ optimistă, reconcilierea stângii comuniste cu stânga socialistă s-ar produce într-un viitor nedeterminat. Când vor înceta comuniștii să creadă în universalitatea vocației lor? Când va permite, oare, dezvoltarea forțelor de producție o slăbire a dogmatismului ideologic și a autorității poliției? Dar sărăcia atinge atâtea sute de milioane de oameni, încât o doctrină care promite abundența va avea nevoie, multe secole de-acum încolo, de monopolul publicității, pentru a putea acoperi distanța dintre mit și realitate. În sfârșit, reconcilierea dintre libertățile politice și planificarea economiei este și mai dificilă decât reconcilierea, săvârșită la capătul unui secol, dintre cuceririle sociale și obiectivele politice ale Revoluției Franceze. Statul parlamentar era în acord, și teoretic, și practic, cu societatea burgheză: dar o societate cu economie planificată presupune, oare, un Stat altfel decât autoritar? Prin progresele ei, stânga nu aduce cu sine, din punct de vedere dialectic, o opresiune mai rea decât cea împotriva căreia se ridicase?

Dialectica regimurilor

Stânga s-a format în opoziție, s-a definit prin ideile sale. Ea denunța o ordine socială, imperfectă ca orice realitate umană. Însă, odată stânga ieșită victorioasă și responsabilă,

la rândul ei, de societatea existentă, dreapta, devenită opoziție sau mișcare contrarevoluționară, a reușit fără efort să demonstreze că stânga reprezenta nu libertatea împotriva Puterii sau poporul împotriva privilegiaților, ci o Putere împotriva alteia, o clasă privilegiată împotriva alteia. Pentru a sesiza reversul sau costul unei revoluții triumfătoare, este suficient să urmărim polemica purtătorilor de cuvânt ai regimului de ieri, transfigurat de amintire sau reabilitat de spectacolul inegalităților de azi, pe cea a conservatorilor de la începutul secolului XIX sau pe cea a capitaliștilor liberali din zilele noastre.

Relațiile sociale edificate de-a lungul secolelor sfârșesc, cel mai adesea, prin a se umaniza. Inegalitatea de statut între membrii diferitelor *stări* nu exclude un soi de recunoaștere reciprocă. Ea lasă loc unor schimburi autentice. Privind retrospectiv, lăudăm frumusețea legăturilor personale, exaltăm virtuțile fidelității și loialității, pe care le opunem răcelii raporturilor dintre indivizi, care sunt egali, măcar teoretic. Țăranii din regiunea Vendée luptau pentru lumea, nu pentru lanțurile lor. Pe măsură ce ne îndepărtăm de evenimentul istoric, accentuăm în mod complezent contrastul dintre fericirea supușilor de ieri și suferințele cetățenilor de astăzi.

Discursul polemic contrarevoluționar compară Statul postrevoluționar cu Statul monarhic, individul — lăsat fără apărare la cheremul bogaților și al Puterii — cu francezii de la țară și din orașe, pe care Vechiul Regim îi reunea în comunități la scară umană. E binecunoscut, însă, că Statul proclamat de Comitetul Salvării Publice, al lui Bonaparte sau al lui Napoleon, și-a asumat mai multe sarcini decât statul lui Ludovic XVI, ceea ce l-a făcut să emită mai multe pretenții față de națiune. Niciodată un suveran legitim n-ar fi visat, în secolul XVIII, la înrolarea maselor. Suprimarea inegalităților dintre indivizi are, totodată, drept consecințe buletinul de vot și recrutarea; serviciul militar a devenit universal cu mult înaintea dreptului de vot. Revoluționarul pretinde înlăturarea absolutismului, participarea reprezen-

tanților poporului la elaborarea legilor, constituția în locul arbitrariului și chiar alegerea, fie și indirectă, a executivului însuși. Contrarevoluționarul ține să reamintească faptul că Puterea de odinioară, absolută în principiu, era, de fapt, limitată de cutume, de privilegiile numeroaselor stări intermediare și de legile nescrise. Marea Revoluție (și probabil că așa se întâmplă cu toate revoluțiile) a reînnoit Statul ca idee, dar l-a și întinerit, ca realitate.

Socialiștii reiau o parte din discursul polemic contrarevoluționar. Înlăturând diferențele de statut personal, ei n-au lăsat să persiste, între oameni, altă diferență decât aceea dată de bani. Nobilimea a pierdut pozițiile politice, prestigiul și, în mare măsură, fundamentele economice ale rangului său social, proprietatea funciară. Sub pretextul egalității, însă, burghezia a monopolizat averea și Statul. O minoritate privilegiată a înlocuit-o pe cealaltă. Cu ce s-a ales poporul de pe urma acelei schimbări? Mai mult chiar, socialiștii înclină să fie de acord cu contrarevoluționarii în critica individualismului. Și ei descriu cu indignare jungla în care trăiesc de-acum indivizii, pierduți în mijlocul a milioane de alți indivizi, în luptă unii cu alții, cu toții supuși deopotrivă hazardului pieței și zvâcnirilor imprevizibile date de împrejurări. Cuvântul de ordine *organizare* se substituie sau se adaugă aceluia de *liberalizare*, organizare conștientă, de către colectivitate, a vieții economice, pentru a-i scoate pe cei slabi de sub dominația celor puternici, pentru a-i feri pe cei săraci de egoismul celor bogați și economia însăși, de anarhie. Dar aceeași dialectică, marcând trecerea de la vechea Franță la societatea burgheză, o întâlnim, cu consecințe mai grave, în trecerea de la capitalism la socialism.

Denunțarea trusturilor, a marilor concentrări ale mijloacelor de producție în mâinile unor persoane particulare este una dintre temele favorite ale stângii. Aceasta vorbește în numele poporului și-i vitupereazā pe tirani. Oamenii marilor trusturi oferă imaginea modernă a nobilului care-i aservește pe simplii muritori și se pune împotriva interesu-

lui public. Soluția, pusă în practică de partidele de stânga, nu a constat în dizolvarea trusturilor, ci în transferul către Stat al controlului asupra anumitor ramuri ale industriei sau anumitor mari întreprinderi. Să lăsăm obiecția clasică, anume că naționalizarea nu elimină, ci adesea accentuează inconvenientele economice ale gigantismului. Ierarhia birocratico-tehnică, în care sunt integrați lucrătorii, nu se modifică prin schimbarea statutului proprietății. Directorul Uzinelor Naționale Renault sau cel al Minelor de Huilă ale Franței nu sunt mai puțin în stare să le sugereze guvernanților decizii favorabile întreprinderilor lor. Naționalizarea elimină, ce-i drept, influența politică pe care erau acuzați, uneori, magnații industriei că o exercitau din umbră. Mijloacele de acțiune, pe care le pierd conducătorii trusturilor, le revin guvernanților Statului. Responsabilitățile acestora tind să crească pe măsură ce scad cele ale deținătorilor mijloacelor de producție. Când Statul rămâne democratic, el riscă să fie, în același timp, extins și slab. Când o grupare preia conducerea Statului, ea reface în profitul ei combinația de putere economică și putere politică, pe care stânga le-o imputa trusturilor.

Sistemul modern de producție implică o ierarhie pe care o vom numi birocratico-tehnică. În eșalonul superior, se află organizatorul sau *managerul*, mai degrabă decât inginerul sau tehnicianul propriu-zis. Naționalizările, așa cum au fost ele practicate atât în Franța, cât și în Marea Britanie sau în Rusia, nu protejează lucrătorul împotriva șefilor săi, consumatorul împotriva trustului, ci elimină acționarii, membrii consiliilor de administrație, finanțiștii, pe cei care aveau o participare la proprietate mai mult teoretică decât reală sau care, prin manipularea titlurilor de proprietate, ajungeau să aibă influență asupra destinului întreprinderilor. Nu căutăm aici să stabilim bilanțul avantajelor și dezavantajelor acestor naționalizări, ci ne mărginim să constatăm că, în cazul de față, reformele stângii au ca rezultat modificarea repartiției puterii între privilegiați, ele nu îmbunătățesc condiția săracului sau a

celui lipsit de putere și n-o îngrădesc pe cea a bogatului sau a celui influent.

În societățile occidentale, ierarhia tehnico-birocratică e limitată la un sector al aparatului productiv. Continuă să existe numeroase întreprinderi de talie mică sau mijlocie, în agricultură se păstrează mai multe statute (țăran cultivator, fermier, arendaș), sistemul de distribuție include atât giganții, cât și micile întreprinderi, atât marile magazine, cât și pe băcanul de la colț. Structura societăților occidentale e complexă: descendenți ai aristocrației precapitaliste, familii bogate de mai multe generații, întreprinzători privați, țărani proprietari, cu toții întrețin o mare varietate de relații sociale și de grupuri independente. Milioane de persoane pot trăi în afara Statului. Generalizarea ierarhiei tehnico-birocratice ar însemna desființarea acestei complexități; nici un individ n-ar mai fi supus unui alt particular ca atare, toți ar fi supuși Statului. Stânga se străduiește să elibereze individul de servituțile apropiate, riscând să sfârșească prin a-l supune servituții, îndepărtată de drept, omniprezentă în fapt, față de administrația publică. Or, cu cât este mai mare partea din societate controlată de Stat, cu atât mai puțin are șanse acesta din urmă să fie democratic, adică obiect de competiție pașnică între grupuri relativ autonome. În ziua în care întreaga societate va fi comparabilă cu o singură întreprindere gigantică, oare oamenii din vârful ei nu vor fi tentați să nu mai asculte de aprobarea sau dezaprobarea mulțimilor de jos?

Pe parcursul acestei evoluții, ceea ce supraviețuiește din relațiile tradiționale, din comunitățile locale, pare a fi mai puțin o frână a democrației, cât un obstacol în calea absorbției indivizilor în birocrații nemăsurate — monștri inumani, produși de civilizația industrială. De acum încolo, ierarhiile istorice, slăbite și împuținate în cursul timpului, s-ar spune că nu mai perpetuează vechi inegalități, ci reprezintă mai degrabă un obstacol pentru tendințele absolutiste ale socialismului. Împotriva despotismului anonim al acestuia, conservatorismul devine aliatul liberalismului.

Dacă frânele moștenite din trecut ar fi înlăturate, nimic nu s-ar mai opune instaurării Statului total.

Astfel, reprezentării optimiste a unei istorii al cărei scop ar fi eliberarea i se substituie o reprezentare pesimistă, după care totalitarismul, aservire a corpurilor și a sufletelor, ar fi capătul unei evoluții care începe prin desființarea *stărilor* și sfârșește prin anularea tuturor autonomiilor, ale persoanelor sau grupurilor. Experiența sovietică încurajează acest pesimism, către care înclinau deja, în secolul XIX, spiritele lucide. Tocqueville arătase, cu o precizie inegalabilă, la ce ar conduce elanul irezistibil al democrației, dacă instituțiile reprezentative s-ar lăsa conduse de impetuozitatea maselor, dacă simțul libertății, de origine aristocratică, ar pieri. Istorici ca Jakob Burckhardt și Ernest Renan se temuseră de cezarismele de sfârșit de epocă mai mult decât speraseră în reconcilierea oamenilor între ei.

Noi nu vom subscrie nici la una, nici la cealaltă viziune. Transformările inevitabile ale tehnicii sau ale structurilor economice, expansiunea Statului nu implică nici eliberarea, nici aservirea. Însă orice eliberare poartă în ea pericolul unei noi forme de aservire. Mitul stângii creează iluzia că mișcarea istorică, orientată spre o finalitate fericită, acumulează câștigurile fiecărei generații. Libertățile reale s-ar adăuga, grație socialismului, libertăților formale, create de burghezie. Istoria, în realitate, este dialectică. Nu în sensul strict pe care comuniștii îl dau astăzi cuvântului. Regimurile nu sunt contradictorii, nu se trece neapărat de la unul la altul prin ruptură și violență. Însă, în interiorul fiecăruia, sunt alte amenințări care-i pândesc pe oameni și, tocmai din această cauză, aceleași instituții capătă niște semnificații diferite. Împotriva plutocrației, se face apel la votul universal sau la Stat. Împotriva tehnocrației invadatoare, se încearcă păstrarea autonomiilor locale sau profesionale.

Problema este, într-un regim dat, să se ajungă la un compromis rezonabil între exigențe, la limită incompatibile. Să admitem, prin ipoteză, efortul îndreptat către egalitatea veniturilor. Într-un sistem capitalist, fiscalitatea constituie

unul dintre instrumentele concepute pentru a reduce distanța dintre bogați și săraci. Acest instrument nu e lipsit de eficacitate, din momentul în care impozitul direct este repartizat echitabil și colectat, iar venitul național pe cap de locuitor e suficient de ridicat. Dar, de la un punct încolo, care diferă de la țară la țară, impozitul fiscal favorizează frauda și eschiva, ducând la secătuirea economiilor spontane. Trebuie acceptată o anumită măsură de inegalitate, inseparabilă de principiul însuși al concurenței. Trebuie acceptat faptul că impozitul pe succesiuni accelerează dispersia marilor averi, dar nu le distruge în mod radical. Nu putem progresa fără limită în direcția egalizării veniturilor.

Dezamăgit de rezistența pe care i-o opune realitatea, omul de stânga va dori până la capăt o economie în întregime planificată? Într-o astfel de societate ar apărea un alt fel de inegalitate. În teorie, planificatorii ar fi capabili să reducă inegalitatea veniturilor, în măsura pe care ar considera-o potrivită; dar ce măsură li s-ar părea potrivită pentru interesul colectiv sau interesul propriu? Nici argumentul experienței, nici cel al psihologiei nu conduc la un răspuns favorabil cauzei egalitare. Planificatorii desfac evantaiul salariilor, pentru a-l stimula pe fiecare în parte să depună eforturi — nu putem să-i învinovățim. Stânga pretinde egalitatea atâta vreme cât se află în opoziție și cât capitaliștii sunt răspunzători de producerea bogățiilor. În ziua în care ajunge la putere, ea trebuie să împace, la fel, nevoia unei producții maxime cu grija de a păstra egalitatea. În ceea ce-i privește pe planificatori, probabil că nu și-ar estima nici ei prețul serviciilor la un nivel mai redus decât predecesorii lor capitaliști.

Cu excepția cazului în care s-ar produce o creștere masivă a resurselor colective, dincolo de orizontul istoric, orice tip de regim nu tolerează decât o anumită doză de egalitate economică. Se poate înlătura cutare inegalitate, legată de un anumit mod de funcționare a economiei, dar, în același timp, se reconstituie automat o alta, diferită de cea dintâi. Limita pusă procesului de egalizare a veniturilor

e determinată de greutatea materiei sociale, de egoismul omenesc, dar și de exigențele colective și morale, nu mai puțin legitime decât protestul împotriva inegalității. A-i recompensa pe cei mai activi, pe cei mai bine dotați, este, în egală măsură, just și, probabil necesar pentru creșterea producției.[5] Într-o țară precum Anglia, o egalitate absolută nu i-ar asigura minorității care menține și îmbogățește cultura condițiile unei existențe creatoare.[6]

Legile sociale, pe care stânga le aplaudă și aproape toată opinia publică le aprobă, comportă, de acum încolo, un pasiv și nu vor putea fi extinse la nesfârșit, fără să compromită alte interese, la fel de legitime. Alocațiile familiale, finanțate de o taxă asupra salariilor, așa cum se întâmplă în Franța, îi favorizează pe capul familiei și pe cei batrâni, în dezavantajul tinerilor și al celor necăsătoriți; altfel spus, defavorizează categoriile cele mai productive. De ce-ar trebui să se îngrijească mai întâi stânga: să evite suferințele sau să accelereze progresul economic? În acest caz, comuniștii n-ar mai ține de stânga. Dar, într-o epocă obsedată de considerentul nivelului de trai, stânga necomunistă trebuie să fie la fel de preocupată de grăbirea creșterii produsului social precum erau altădată capitaliștii. Această creștere pe termen scurt nu are mai puțin de-a face cu binele individual, decât cu cel colectiv. Și în acest caz, materia socială rezistă voinței idealului, plus că apare contradicția între diferitele cuvinte de ordine: fiecăruia după necesități și fiecăruia după realizări.

---

5 Nici veniturile enorme, nici marile averi nu sunt indispensabile, în epoca noastră. Așa încât cele dintâi sunt pe cale să intre în posesia Statului, în țările democrației capitaliste, pe când cele din urmă subzistă, dar au o importanță din ce în ce mai scăzută.

6 Bertrand de Jouvenel a calculat că, pentru a urca la 250 de lire pe an veniturile inferioare acestei sume, în 1947-1948, ar fi trebuit limitate la 500 de lire pe an veniturile cele mai ridicate, după impozitare. *Cf. The Ethics of Redistribution* (*Etica redistribuirii*), Cambridge University Press, 1951, p. 86.

În Anglia, subvențiile alimentare, la care se adăugau impozitele indirecte, duceau la o redistribuire, în cadrul familiei, a diverselor cheltuieli. Conform unei statistici, citată de revista *The Economist* din 1 aprilie 1950, familiile de patru persoane cu venituri mai mici de 500 de lire pe an primeau în medie 57 de șilingi[7] pe săptămână și plăteau 67,8 pentru diferitele impozite și contribuții la serviciile sociale. În particular, ele plăteau 31,4 șilingi — impozitul pe băuturi și tutun. Ajunsă în acest punct, politica legilor sociale și a fiscalității riscă să se autocontrazică. Reducerea și a cheltuielilor și a impozitelor impuse de Stat ar putea avea, în 1955 o semnificație opusă aceleia pe care va fi avut-o la 1900. „Sensul unic" este, în politică, marea iluzie; monoideismul e cauza dezastrelor.

Politicienii de stânga fac greșeala de a atribui anumitor mecanisme un prestigiu care nu este propriu decât ideilor: proprietatea colectivă sau ocuparea deplină a forței de muncă trebuie judecate după eficacitatea lor, nu după criteriile morale ale partizanilor lor. Ei comit greșeala de a-și imagina o continuitate fictivă, ca și cum viitorul ar fi întotdeauna mai bun decât trecutul, ca și când partidul schimbării ar avea mereu dreptate în fața conservatorilor și ar putea să se preocupe exclusiv de realizările viitoare, considerând că moștenirea trecutului e deja un fapt împlinit.

Libertatea de spirit și solidaritatea umană nu sunt niciodată pe deplin garantate, oricare ar fi regimul: conservator, burghez sau socialist. Singura stângă fidelă mereu sieși este aceea care invocă nu libertatea sau egalitatea, ci fraternitatea — adică dragostea.

---

[7] În anul apariției cărții de față, 1955, sistemul monetar britanic era următorul: o liră sterlină valora 20 de șilingi, iar un șiling valora 12 *pence* (pluralul neregulat al cuvântului *penny*). În 1971, a avut loc decimalizarea monetară, în sensul că o liră sterlină a ajuns să valoreze 100 de *pence*. Șilingul a fost păstrat în circulație până în 1990, fiind echivalent cu 5 *pence* noi (*n. tr.*).

Diversele sensuri ale opoziției între dreapta și stânga, pe care le-am identificat din rațiuni de analiză, sunt prezente, în diferite grade, și în țările occidentale. Stânga păstrează peste tot anumite trăsături caracteristice ale luptei contra Vechiului Regim, peste tot ea este marcată de preocuparea pentru legile sociale, pentru norma întreagă de lucru, pentru naționalizarea mijloacelor de producție; peste tot, ea este compromisă de duritatea totalitarismului stalinist, care se revendică de la ea și pe care ea nu îndrăznește să-l renege în întregime, peste tot lentoarea acțiunii parlamentare și nerăbdarea maselor fac să se ivească riscul unei disocieri între valorile politice și valorile sociale. Dar diferențele sunt extreme între țările în care aceste valori se amestecă inextricabil și țările în care *una* dintre valori domină dezbaterile și formarea fronturilor. Marea Britanie aparține acestei ultime categorii, iar Franța — celei dintâi.

Marea Britanie a reușit, fără efort, să facă ridicol fascismul. William Joyce[6] a fost obligat de cursul evenimentelor să aleagă fie ralierea, fie trădarea (a ales trădarea). Conducătorii de sindicate sunt convinși că aparțin comunității naționale și că pot să amelioreze condiția muncitorilor fără să renege tradiția sau să rupă continuitatea vieții constituționale. Cât despre partidul comunist, incapabil să aibă fie și un singur deputat în Parlament, acesta deține, totuși, prin infiltrări sau uneltiri, câteva poziții importante în sindicate, numără aderenți sau simpatizanți de marcă printre intelectuali, dar nu joacă un rol serios în politică, și nici în presă. Săptămânalele „stângiste" sunt influente; ele acordă cu generozitate tuturor celorlalte țări — continentale sau asiatice — binefacerile Frontului popular sau ale sovietizării, dar nu s-ar gândi nici o clipă să le reclame pentru vechea Anglie.

---

[8] Mai cunoscut, în timpul războiului, sub numele de lordul *Haw Haw* [textual: Ham-Ham]. Ocupa funcția cea mai înaltă la postul de radio german de limbă engleză.

În lipsa unui partid fascist sau comunist, discuțiile de idei se raportează la conflictele momentului: în plan social, între aspirația spre egalitarism și ierarhia socială, moștenire a trecutului; în plan economic, între tendința colectivistă (proprietate colectivă, normă întreagă de lucru, control) și opțiunea pentru mecanismele pieței. Pe de o parte, egalitarism contra conservatorism; pe de altă parte, socialism contra liberalism. Partidul conservator vrea ca redistribuirea veniturilor să rămână la stadiul la care a ajuns, în timp ce partidul laburist — intelectualii neofabieni[9], cel puțin — ar vrea ca procesul să continue. Partidul conservator a destrămat aparatul de control al laburiștilor, care data din vremea războiului, după care partidul laburist, revenit la putere, se întreabă dacă să-l reconstituie parțial.

Situația ar părea mai clară dacă ar fi trei partide, în loc de două. Liberalismul partidului *tory* (conservator) dă naștere la contestații. Printre oamenii care țin de stânga moderată (cum am spune noi, în Franța), raționali și reformiști, sunt mulți cărora nu le convine să-și dea voturile socialiștilor, înclinați către etatism. Dar spiritul stângii nonconformiste, care nu se confundă cu cel al stângii socialiste, rămâne fără reprezentare.

Dispariția partidului liberal, ca forță politică, se datorează, în parte, unor circumstanțe istorice (criza Lloyd George, după Primul Război Mondial), regimului electoral care scoate din joc, necruțător, cel de-al treilea partid. Însă ea are și o semnificație istorică. Esența liberalismului — respectul libertăților personale și al metodelor pacifiste de guvernare — nu mai e monopolul unui partid, ea a devenit un bun al tuturor. Când nu se mai pune sub semnul întrebării dreptul la erezia religioasă sau la dezacordul politic, nonconformismul și-a epuizat funcția, dacă se poate spune așa, pentru că a câștigat partida.

[9] *Fabian Society* — organizație a socialiștilor englezi, fondată în 1884, care-și propunea să instaureze socialismul prin reforme graduale, mai degrabă decât prin acțiune revoluționară (*n. tr.*).

Inspirația morală a stângii engleze, provenite dintr-un creștinism secularizat, are ca obiect și ca expresie, de-acum înainte, reformele sociale ale căror inițiativă și responsabilitate și le-a asumat partidul laburist. Într-un sens, stânga secolului XIX a obținut o victorie mai mult decât completă: liberalismul nu-i mai aparține exclusiv. În alt sens, ea a fost depășită de evenimente: partidul muncitoresc se prezintă astăzi ca interpret al revendicărilor celor defavorizați.

Laburiștii au obținut, în 1945, o victorie a cărei amploare i-a surprins și pe ei. Vreme de cinci ani, au fost liberi să legifereze cum au dorit și s-au folosit din plin de acest drept. Anglia din 1950 este, în mod sigur, profund diferită de cea din 1900 sau din 1850. Inegalitatea veniturilor, mult mai evidentă acum o jumătate de secol decât în oricare altă țară din Occident, este mai mică astăzi decât pe continent. Patria inițiativei private prezintă, de la o vreme, un model aproape desăvârșit de legislație socială. Dacă serviciul de sănătate gratuit ar fi fost introdus și în Franța, am fi avut dovada spiritului teoretic și sistematic. Un sector al industriei este naționalizat, piețele agricole sunt organizate. Însă, oricare ar fi meritele unor asemenea realizări, Anglia este recognoscibilă. Condițiile de viață și de muncă ale proletariatului sunt ameliorate, dar nu fundamental schimbate. Diplomația laburistă, fericită în Indii, nefericită în Orientul Apropiat, nu diferă, în esență, de aceea a unui guvern conservator. Numai atât reprezintă oare socialismul?

Întrebarea și-o pun ambele părți. Laburiștii — mai ales intelectualii — se întreabă ce e de făcut. Conservatorii au căpătat încredere și nu se mai îndoiesc de faptul că vechea Anglie a importat, ca în secolul XIX, esențialul revoluțiilor continentale, fără vărsare de sânge și fără sacrificarea unor tradiții seculare.

Noile eseuri fabiene[10] arată disponibilitatea de a lupta — în momentul de față — mai degrabă împotriva bogăției ca atare, decât împotriva sărăciei. Se dorește eliminarea con-

---

[10] *New Fabian Essays*, Londra, R.H.S. Crossman, 1952.

centrărilor de avere, care-i permit unui individ să trăiască fără să muncească. Se urmărește lărgirea sectorului public, astfel încât să devină posibilă restrângerea grilei de salarizare. Atâta vreme cât acoperă cea mai mare parte a economiei, sectorul privat stabilește nivelul superior de implicare în economie a Statului. Acesta din urmă și-ar pierde cei mai buni slujbași, dacă le-ar acorda directorilor de întreprinderi naționalizate venituri sensibil mai mici decât cele ale directorilor din marile întreprinderi private. Dacă s-ar duce la bun sfârșit distrugerea vechii clase conducătoare, s-ar diminua, în consecință, caracterul aristocratic pe care l-a conservat societatea engleză.

Aceste tipuri de cercetare țin de dezvoltarea normală a unei doctrine. Pentru că au realizat deja cea mai mare parte a programului lor, laburiștii se întreabă dacă faza actuală trebuie să fie una de consolidare sau de continuare a reformelor. Fără s-o spună deschis, moderații nu sunt departe de a accepta varianta consolidării și a fi de acord cu conservatorii luminați care-și pun, și ei, probleme economice vizând un sens istoric. Cum să eviți inflația când, în perioadele de scădere a șomajului, sindicatele negociază liber cu angajatorii? Cum să menții flexibilitatea economiei sau inițiativa întreprinzătorilor? Cum să limitezi sau să reduci impozitele? Unde să găsești capitalurile destinate a fi investite în întreprinderi fără asigurare de viitor? Pe scurt, cum ar putea o societate liberă să asimileze o anumită doză de socialism, să le garanteze tuturor securitatea, fără să împiedice ascensiunea celor mai dotați și să încetinească dezvoltarea întregii colectivități?

Nu este imposibil dialogul între aceia nemulțumiți de insuficiența reformelor laburiste și cei care nu doresc continuarea lor, între cei care vor mai puțină inegalitate și mai multă proprietate colectivă și cei care stimulează efortul și recompensează randamentul, între cei care au încredere în „controalele fizice" și cei care vor să reintroducă funcția mecanismelor de piață. Clasa conducătoare a consimțit de bunăvoie să-și sacrifice o parte din bogății și din putere.

Ea păstrează un stil aristocratic, dar caută să ajungă la o înțelegere cu cei care întruchipează „noul val" al viitorului. Dreapta, probabil, nu agreează noua Anglie, în care stânga se recunoaște. Toată lumea o acceptă, însă, fie din înțelepciune, fie din entuziasm. Când Winston Churchill, interpretând *Drumul servituții*[11] la nivelul reuniunilor publice, a făcut aluzie la fatalitatea *Gestapo*-ului într-o economie dirijată, nimeni nu s-a speriat, mulți dintre alegătorii lui au râs. Poate că, peste câteva zeci sau sute de ani, ceea ce astăzi pare un simplu argument electoral va fi văzut drept un adevăr profetic. În Anglia, gândirea politică ține pasul cu realitatea, lucru pe care nu l-am putea spune despre gândirea politică franceză.

Haosul ideologic, în Franța actuală, se datorează confuziei dintre diferitele sensuri pe care le împrumută opoziția dintre stânga și dreapta — confuzie dată, în bună măsură, chiar de fapte. Structurile preindustriale sunt mai bine conservate în Franța, decât în țările de model britanic sau scandinav. În Franța, conflictul dintre Vechiul Regim și Revoluție este la fel de actual precum cel dintre liberalism și laburism. Însă gândirea teoretică merge mai departe, în viitor, și denunță deja riscurile unei civilizații tehniciste, într-un moment în care francezii sunt încă departe de a se fi bucurat de binefacerile ei.

Departamentele din vestul țării rămân dominate de conflictul dintre conservatorism, legat de religie, și partidul novator, laic, raționalist și de tendință egalitară. Dreapta e catolică și nu renunță la privilegii; stânga e reprezentată mai ales de oameni politici profesioniști, din burghezia mică sau mijlocie. Socialiștii par să le ia locul radicalilor, la fel comuniștii, în unele părți din centrul și sudul Franței.

Alte departamente sunt echivalentul francez al țărilor subdezvoltate. În sudul Loarei, anumite regiuni prea puțin

---

[11] *The Road to Serfdom* (Routledge, 1944), carte a lui Friedrich A. Hayek (laureat al Premiului Nobel pentru economie în anul 1974), dedicată „socialiștilor din toate partidele" (*n. tr.*).

industrializate, cu o agricultură anacronică, au conservat o structură individualistă. Acolo sunt votate de bunăvoie notabilitățile locale, provenite din burghezia mijlocie. Adunarea Stângilor Democratice[12] și Independenții au și ei numeroși aleși, de asemenea comuniștii, fie datorită tradiției de stânga, fie din cauza procesului lent de dezvoltare economică.

Un al treilea tip îl reprezintă departamentele industrializate și marile aglomerări urbane. Adunarea Poporului Francez[13] și comuniștii își aveau aici — între 1948 și 1951 — cele mai mari efective, socialiștii făceau față cu greu concurenței comuniste, Mișcarea Republicană Populară[14] pierduse cea mai mare parte a voturilor în favoarea RPF sau a moderaților.

Eterogenitatea structurilor sociale se reflectă în aceea a partidelor. Dacă este să judecăm după răspunsurile unui sondaj de opinie, majoritatea alegătorilor comuniști formulează acele aspirații care în Anglia sunt exprimate de stânga laburistă. Însă, dacă este adevărat că mare parte din alegătorii comuniști sunt niște „bevaniști"[15] care se ignoră, acest fapt necesită o explicație, mai degrabă decât o furnizează. De ce cade electoratul francez în această confuzie, pe care o evită alegătorii britanici, germani sau belgieni? Juxtapunerea celor trei structuri — vest, regiuni subdezvoltate, orașe moderne — oferă, cel puțin, un început de explicație.

---

12 *Le Rassemblement des Gauches Démocratiques* (*n. tr.*).

13 *Le Rassemblement du Peuple Français* (RPF), mișcare politică întemeiată de generalul De Gaulle la 14 aprilie 1947. Pe parcursul scurtei sale existențe (1947-1954), RPF a fost principala mișcare de opoziție față de cea de-a Patra Republică (alături de Partidul Comunist Francez), vrând să se situeze dincolo de opoziția dreapta / stânga.

14 *Le Mouvement Républicain Populaire* (MRP), partid politic francez din perioada 1944-1967.

15 *Aneurin Bevan* (1897-1960), unul dintre cei mai importanți miniștri în guvernul laburist britanic de după război, care a fondat Serviciul Național de Sănătate.

Cu mai multă plauzibilitate decât în țările protestante, comunismul se dă drept moștenitorul revoluției burgheze și raționaliste. El își recrutează o clientelă în regiuni puțin dezvoltate economic, care adesea sunt și deschise ideilor celor mai avansate, din aceleași motive pentru care se bucură de succes în Africa sau Asia: el animă conflictele dintre arendași, fermieri și proprietari, amplifică revendicările celor mai defavorizați, exploatează nemulțumirea pe care o creează stagnarea economică. În sfârșit, în regiunile industrializate ale țării, trupele sale provin din clasa muncitoare, sedusă de partidul revoluționar, din cauza eșecului sindicatelor reformiste și al partidului socialist. Acest eșec, la rândul său, are drept cauze, printre altele, persistența unei productivități scăzute în provinciile rămase în urmă și rezistența unor elemente precapitaliste, în provinciile cele mai dinamice.

Aceeași eterogenitate socială oferă o explicație — alături de milioanele de alegători comuniști — pentru limita de creștere a partidului. Sunt prea mulți țărani proprietari sau mici burghezi ostili roșilor, pentru ca, în regiunile rurale cele mai puțin dezvoltate, partidul celor nemulțumiți să atragă de partea sa mai mult decât o minoritate importantă. Voința de a menține un anumit stil de viață e prea puternică în toate clasele populației, pentru ca departamentele în care există o civilizație industrială să le acorde comuniștilor mai mult decât o treime din voturi.

Efectivele RPF erau, și ele, compozite, precum cele ale partidului comunist, și din același motiv. Acolo unde este încă vie amintirea luptei dintre Vechiul Regim și Revoluție, dintre Biserică și învățământul laic, ele se confundă, în mare măsură, cu efectivele partidelor reacționare sau moderate, pentru că erau recrutate adesea din clientela dreptei tradiționale și din cea a MRP. În orașe, în partea de nord a țării, alegătorii Adunării Poporului Francez erau de altă factură: ei se alătură azi fie stângii socialiste, fie MRP, fie radicalilor sau moderaților. Combinația între anticomunism și naționalismul tradițional aduce aminte de așa-numitele partide

„revoluționare de dreapta", care se străduiesc să împrumute, în același timp, valorile sociale ale stângii și valorile politice ale dreptei.

Partidul socialist și o fracțiune din MRP visau să constituie, imediat după al Doilea Război Mondial, un fel de partid laburist, dar au fost părăsiți de efectivele lor virtuale. Eșecul nu este decât în mică măsură imputabil oamenilor: trecutul, de pe vremea luptei dintre Biserică și Revoluție, rămâne prea actual, confuzia dintre comunism și un socialism avansat îi induce în eroare pe prea mulți oameni ai muncii, atașamentul față de un mod de viață tradițional îi îndeamnă pe prea mulți dintre micii-burghezi la conservatorism. „Laburismul francez" era sortit să nu depășească lumea viselor.

Nicăieri opoziția dintre dreapta și stânga nu este la fel de prestigioasă ca în Franța, nicăieri nu e atât de echivocă: la francezi, conservatorismul se exprimă și în materie de ideologie. Ne place să credem că Franța a trăit, în epoca ei de glorie, tema unică a tuturor bătăliilor secolului. Stânga își imaginează, în teorie, propria sa istorie ca pe o evoluție liniară, în care Sfântul Gheorghe va sfârși prin a învinge balaurul. Iar cei care nu vor să mai știe nici de stânga, nici de dreapta își închipuie o societate raționalizată, din care planificatorii vor fi înlăturat sărăcia, dar, odată cu ea, și fantezia, și libertatea. În Franța, gândirea politică este fie retrospectivă, fie utopică.

Acțiunea politică are și ea tendința de a nu ține seama de prezent. Planul de securitate socială care a fost aplicat în Franța devansează dezvoltarea industrială, în vreme ce aparatul comercial a rămas în urma acesteia. Franța e pândită de greșelile țărilor unde industrializarea se desfășoară prin imitarea modelelor străine. Importând ca atare mașini și uzine, riscăm să confundăm optimul tehnic, calculat de ingineri, cu optimul economic, variabil în funcție de mediu. Fiscalitatea modernă nu devine eficace decât în măsura în care contribuabilii aparțin aceluiași univers ca legislatorii și controlorii. În cazul întreprinderilor fără contabilitate,

agricole, comerciale sau artizanale, nici un sistem de impozitare n-ar avea, probabil, multe șanse de reușită.

Francezilor le place să atace capitalismul. Dar unde sunt, oare, capitaliștii care trebuie atacați? Cei câțiva mari fondatori de uzine sau de circuite comerciale, descendenții unor Citroën, Michelin sau Boussac? Cele câteva familii patronale din Lyon sau din nordul țării, catolice și conservatoare? Cadrele superioare din industrie, managerii privați și publici? Marile bănci comerciale, dintre care unele sunt controlate de Stat? Conducătorii întreprinderilor mici și mijlocii, dintre care unii dau exemplu de gestiune inteligentă, iar alții — de supraviețuire forțată? Capitalismul lui Marx, cel de pe Wall Street sau cel din afacerile coloniale oferă o țintă mai bună invectivelor, decât acest capitalism divers și difuz, această burghezie care include substanțial mai mult decât o minoritate națională, dacă-i adăugăm și pe aspiranți alături de titulari.

Nu e deloc imposibil să definim, în Franța, o stângă anticapitalistă sau una keynesiană[16] și antimalthusiană[17], dar cu o condiție: să nu ajungem prizonierii unei scheme dreapta / stânga sau ai unor scheme marxiste și să recunoaștem diversitatea disputelor care sunt de actualitate, diversitatea structurilor care compun societatea prezentă, diversitatea problemelor care rezultă de aici și a metodelor de acțiune necesare. Conștiința istorică scoate în evidență această diversitate, ideologia o ascunde, chiar și atunci când aceasta din urmă îmbracă haina filozofiei istoriei.

---

16 *John Maynard Keynes* (1883-1946), economist și matematician britanic, inspiratorul unui curent în gândirea economică, ai cărui adepți sunt pentru intervenția activă a Statului, în anumite momente precise, în economie, pentru a putea fi asigurată ocuparea deplină a forței de muncă (*n. tr.*).

17 *Thomas Robert Malthus* (1766-1834), economist politic britanic, autorul unei teorii numite Principiul Populației, potrivit căreia populația crește în proporție geometrică, în timp ce resursele alimentare cresc numai în proporție aritmetică, așa încât, la un moment dat, penuria alimentară va deveni generalizată (*n. tr.*).

*

Stânga este animată de trei idei, nu neapărat contradictorii, însă cel mai adesea divergente: *libertatea*, împotriva arbitrariului puterii și pentru securitatea persoanelor; *organizarea*, pentru a substitui ordinii spontane a tradiției sau anarhiei inițiativelor individuale o ordine rațională; și *egalitatea*, împotriva privilegiilor de clasă și de avere.

Stânga *organizatorică* devine mai mult sau mai puțin *autoritară*, pentru că guvernele libere acționează lent și sunt frânate de rezistența pe care i-o opun interesele sau prejudecățile — *națională*, dacă nu naționalistă, fiindcă numai Statul este capabil să-și realizeze programul, și uneori *imperialistă*, fiindcă planificatorii doresc să dispună de spațiu și de resurse imense. Stânga *liberală* se ridică împotriva socialismului, pentru că nu poate să nu constate supradimensionarea Statului și reîntoarcerea la arbitrar, de data aceasta birocratic și anonim. Împotriva socialismelor naționale, ea promovează idealul unui internaționalism care nu ar avea nevoie de triumful unei credințe prin intermediul armelor. În ceea ce privește stânga *egalitară*, aceasta pare condamnată la o constantă opoziție împotriva oamenilor bogați și celor influenți, pe care câteodată îi vede rivali, altădată îi amestecă. Așadar, care este adevărata stângă — stânga eternă?

Poate că redactorii de la revista *Esprit*, stângiști prin excelență, ne-au oferit, fără să vrea, răspunsul la această întrebare. Ei au consacrat un număr special „stângii americane" și au constatat deschis dificultatea de a surprinde realitatea care corespunde acestui termen european dincolo de Ocean. Societatea americană nu a cunoscut echivalentul luptei împotriva Vechiului Regim, acolo nu există un partid muncitoresc sau unul socialist, cele două partide tradiționale au sugrumat încă din fașă tentativele de a pune bazele unui al treilea partid, progresist sau socialist. Principiile Constituției americane, sau ale sistemului economic, nu sunt puse în mod serios sub semnul întrebării.

Controversele politice sunt adesea mai mult tehnice, decât ideologice.

Pornind de la aceste fapte, putem judeca în două feluri. Fie vom spune, precum a făcut-o un colaborator american al revistei: „Statele Unite au fost mereu o națiune socialistă, în sensul că au ameliorat condițiile de viață ale claselor defavorizate și au asigurat dreptatea socială"[18] (A.-M. Rose). Fie vom dori, ca niște buni socialiști europeni, „crearea unui partid muncitoresc, prima condiție a oricărei transformări a lumii americane" și vom decreta că „realizarea socialismului" în Statele Unite constituie un „imperativ de urgență mondială"[19]. Evident, redactorii francezi înclină spre cea din urmă direcție. Cei care aparțin, pe plan sindical, „noii stângi" sunt muncitorii socializanți ai Centrului de Informare și Orientare. Un partid muncitoresc, în stil european, ar fi unicul capabil să atingă obiectivele stângii. Mijloacele, partidul muncitoresc sau planificarea sunt transfigurate în valori esențiale.

După ce au arătat, în mod involuntar, că au prejudecăți, când vine momentul concluziilor, unul dintre redactori uită brusc de conformismul *inteligheției*: „Trebuie să ne întrebăm dacă mai putem încă vorbi de stânga acolo unde nu mai există neliniști... Căci omul de stânga — în ochii noștri de francezi, cel puțin — este cel care nu dă întotdeauna dreptate politicii țării sale și care știe că nu există nici o garanție de ordin mistic că ea va fi corectă în viitor; este un om care protestează contra expedițiilor coloniale, este un om care nu admite atrocitatea, fie că este exercitată împotriva dușmanului, fie în represalii..."[20] „Am putea să vorbim de o «stângă» acolo unde s-a uzat acest sentiment simplu al solidarității umane față de cei oprimați și de cei

---

18 *Esprit*, noiembrie 1952, p. 604.

19 Michel Crozier, pp. 584 și 585.

20 Am trecut peste o frază în care J.-M. Domenach vorbea despre un război bacteriologic „care poate că se desfășoară".

suferinzi, care altădată a ridicat mulțimile în Europa sau America în apărarea lui Sacco și Vanzetti?"[21]

Dacă așa arată omul de stânga, ostil tuturor ortodoxiilor și deschis tuturor suferințelor, a dispărut el numai din Statele Unite? E de stânga, oare, comunistul pentru care Uniunea Sovietică are întotdeauna dreptate? Sunt de stânga, oare, cei ce reclamă libertatea pentru toate popoarele din Asia și Africa, dar nu pentru polonezi sau pentru germanii din Est? Limbajul stângii istorice triumfă, poate, în epoca noastră, dar spiritul stângii eterne moare atunci când până și compasiunea este cu sens unic.

---

[21] *Nicola Sacco* (1891-1927) și *Bartolomeo Vanzetti* (1888-1927), anarhiști americani de origine italiană, executați pe scaunul electric pentru crimă și jaf. Procesul lor, care a durat câțiva ani, a iscat un mare scandal public în legătură cu veridicitatea acuzațiilor (*n. tr.*).

2
Mitul Revoluției

Mitul stângii conține, în mod implicit, ideea de Progres și sugerează viziunea unei mișcări continue. Mitul Revoluției are o semnificație complementară și opusă, în sensul că alimentează așteptarea unei rupturi de cursul obișnuit al lucrurilor omenești. Și el se naște, cred, din reflecția asupra trecutului. Cei despre care credem acum că au pregătit Marea Revoluție, răspândind un mod de gândire incompatibil cu cel al Vechiului Regim, nu anunțau și nici nu doreau prăbușirea apocaliptică a vechii lumi. Aproape toți, îndrăzneți în teorie, dovedeau, în practică, aceeași prudență ca și Jean-Jacques Rousseau în rolul de consilier al Prințului sau de legislator. Majoritatea erau optimiști: odată înlăturate tradițiile, prejudecățile, fanatismul, odată oamenii luminați, ordinea naturală a societăților avea să se restabilească. Începând din 1791 sau 1792, Revoluția a fost resimțită de contemporani, inclusiv de filozofi, ca o catastrofă. Cu trecerea timpului, sentimentul catastrofei s-a pierdut și a rămas numai acela al grandorii evenimentului.

Printre cei ce se revendicau de la partidul revoluționar, unii s-au străduit să uite teroarea, despotismul, războaiele de tot felul, toate peripețiile însângerate care-și aveau originea în zilele eroice și radioase ale căderii Bastiliei sau ale sărbătorii Federației. Luptele civile, gloriile sau înfrângerile militare nu fuseseră decât un accident de parcurs al Revoluției. Elanul irezistibil către eliberarea spiritelor și a indivizilor, către organizarea rațională a colectivităților, întrerupt de reacțiunea monarhică sau religioasă, continuă să se manifeste, pașnic poate, prin folosirea limitată a forței în caz de nevoie.

Alții, dimpotrivă, au pus accentul pe luarea Puterii și pe subversiune. Ei au crezut în violență, singura capabilă să creeze viitorul. Adepții mitului revoluționar subscriu cel mai adesea la același sistem de valori ca și reformiștii, urmăresc același scop, o societate pașnică, liberală, guvernată de rațiune. Însă, după ei, omul nu și-ar împlini vocația, nu și-ar lua destinul în mâini decât prin fapta prometeică, valoare în sine sau mijloc indispensabil.

Merită revoluțiile atâta onoare? Oamenii care le gândesc nu sunt aceiași cu cei care le fac. Cei care le încep arareori ajung să le vadă sfârșitul, și atunci numai din exil sau din închisoare. Sunt ele, oare, simbolul unei umanități stăpâne pe sine, dacă nici un om nu se recunoaște în opera ieșită din lupta tuturor împotriva tuturor?

Revoluție și revoluții

În limbajul curent al sociologiei, prin revoluție se înțelege înlocuirea bruscă, prin violență, a unei Puteri cu alta. Admițând această definiție, vom lăsa deoparte anumite utilizări ale termenului, care creează echivoc sau confuzie. Într-o sintagmă precum „revoluție industrială", termenul evocă, pur și simplu, schimbări profunde și rapide. Când vorbim de revoluție laburistă, sugerăm importanța, reală sau presupusă, a reformelor realizate de guvernul britanic între 1945 și 1950, dar aceste schimbări, care nu au fost nici brutale, nici însoțite de derogări de la lege, nu constituie un fenomen istoric de același tip ca evenimentele din perioada 1789-1797 din Franța sau dintre anii 1917-1921 din Rusia. Opera laburiștilor *nu* este revoluționară în sensul în care acest calificativ este aplicat celei a iacobinilor sau celei a bolșevicilor.

Chiar și înlăturând folosirea abuzivă, echivocul persistă. Conceptele nu acoperă niciodată cu precizie faptele: limitele celor dintâi sunt trasate cu rigoare, în timp ce limitele celor din urmă sunt oscilante. Am putea evoca nenumărate

cazuri în care ezitarea ar fi legitimă. Accederea la putere a național-socialismului a fost legală, iar violența — ordonată de către Stat. Se poate vorbi de revoluție, ținând cont de rapiditatea schimbărilor intervenite în personalul de la guvernare și în profilul instituțiilor, în ciuda caracterului legal al tranziției respective? La cealaltă extremitate, acele *pronunciamientos*[1] ale republicilor sud-americane merită, oare, calificativul de revoluție, dacă înlocuiesc un ofițer cu un altul, eventual un militar cu un civil sau invers, fără să facă o reală trecere de la o clasă conducătoare la alta sau de la un mod de guvernare la altul? Răsturnării de ordine produse în legalitate îi lipsește caracteristica unei rupturi constituționale; substituirii bruște, cu sau fără incidente sângeroase, a unui individ cu un altul, drumurilor cu dus și întors de la palat la închisoare le lipsesc transformările instituționale.

Nu este important să răspundem dogmatic la aceste întrebări. Definițiile nu sunt adevărate sau false, ci mai mult sau mai puțin utile sau convenabile. Nu există, poate numai sub un cer necunoscut, o esență eternă a revoluției: conceptul ne servește la perceperea anumitor fenomene și ne clarifică reflecția teoretică.

Ni se pare rezonabil să rezervăm termenul de lovitură de stat fie schimbării de constituție decretată ilegal de către deținătorul Puterii — Napoleon III, în 1851 —, fie preluării Statului de către un grup de oameni înarmați, fără ca această acțiune (sângeroasă sau nu) să determine venirea la putere a unei alte clase conducătoare sau unui alt regim. Revoluția înseamnă mai mult decât: „Ridică-te tu, ca să mă așez eu". În schimb, ascensiunea lui Hitler rămâne una revoluționară, deși el a fost numit Cancelar în mod legal de către președintele Hindenburg. Folosirea violenței a fost mai degrabă o consecință, și nu un mijloc al ascensiunii sale, așa încât anumite caractere juridice ale fenomenului revoluționar lipsesc. Regăsim în ea, din punct de vedere

[1] Declarații de principii. În spaniolă în original (*n. tr.*).

sociologic, trăsăturile esențiale: exercitarea puterii de către o minoritate care-și elimină adversarii fără milă, creează un stat nou și visează la transformarea națiunii.

Aceste gâlcevi verbale nu înseamnă mare lucru în sine, dar se întâmplă destul de frecvent ca discuția în jurul unui cuvânt să scoată la iveală chiar fondul problemei. Îmi aduc aminte că la Berlin, în 1933, tema cea mai controversată a francezilor era aceasta: avea sau nu avea loc o revoluție? Nu se întrebau, cum era firesc, dacă aparența sau masca legalității interzicea sau nu referința la precedente precum Cromwell sau Lenin. Mai degrabă negau cu furie — așa cum a făcut-o unul dintre interlocutorii mei la Societatea Franceză de Filozofie, în 1938 — faptul că nobilul termen Revoluție ar putea fi aplicat unor evenimente atât de prozaice precum cele care agitau Germania în 1933. Și totuși, ce putem cere mai mult decât schimbările de oameni, de clasă conducătoare, de constituție sau de ideologie?

Ce răspuns îi dădeau francezii de la Berlin, în 1933, unei asemenea întrebări? Unii ar fi răspuns că legalitatea desemnării lui Hitler, din 30 ianuarie, și absența incidentelor de stradă constituiau o diferență fundamentală între instaurarea celui de-al Treilea *Reich* și aceea a Republicii, în 1792, sau a comunismului, în 1917. Până la urmă, prea puțin contează dacă vorbim de două specii ale aceluiași gen sau de două genuri diferite.

Alții negau faptul că național-socialismul ar fi făcut o revoluție, fiindcă-l considerau contrarevoluționar. Suntem în măsură să vorbim despre contrarevoluție atunci când Vechiul Regim este restaurat, când oamenii trecutului se întorc la putere, când ideile sau instituțiile pe care le aduc cu ei revoluționarii de azi sunt cele pe care le înlăturaseră revoluționarii de ieri. Chiar și atunci, există numeroase excepții. Contrarevoluția nu este niciodată în întregime o restaurație și orice revoluție o neagă întotdeauna, într-o anumită măsură, pe cea dinaintea ei și, tocmai de aceea, prezintă unele caracteristici contrarevoluționare. Dar nici fascismul, nici național-socialismul nu sunt în întregime

sau în esența lor contrarevoluționare. Ele reiau câteva formule ale conservatorilor, mai ales argumentele pe care le utilizau aceștia împotriva ideilor de la 1789. Dar național-socialiștii se opuneau tradiției religioase a creștinismului, tradiției sociale a aristocrației și liberalismului burghez: „credința germană", înrolarea maselor, principiul Conducătorului aveau o semnificație propriu-zis revoluționară. Național-socialismul nu marca o întoarcere la trecut, ci se rupea de el la fel radical ca și comunismul.

Într-adevăr, când vorbim de Revoluție, când ne întrebăm dacă un anumit acces brusc și violent la putere este sau nu demn să intre în templul în care tronează 1789, cele „Trei Zile Glorioase"[2], ori „cele zece zile care au zguduit lumea"[3], ne referim, în mod mai mult sau mai puțin conștient, la două idei: revoluțiile, așa cum le putem observa în nenumărate țări, însângerate, prozaice, dezamăgitoare, nu sunt de aceeași natură cu Revoluția decât cu condiția să se revendice de la ideologia de stânga, umanitară, liberală, egalitară; ele nu se realizează plenar, decât dacă determină o răsturnare a raporturilor actuale de proprietate. În planul Istoriei, aceste două idei sunt simple prejudecăți.

Orice schimbare subită și brutală de regim antrenează acumulări de averi și falimente la fel de injuste, accelerează circulația bunurilor și a elitelor, fără să producă, în mod necesar, o concepție nouă asupra dreptului de proprietate. În optica marxistă, suprimarea proprietății private asupra mijloacelor de producție ar constitui fenomenul esențial al Revoluției. Însă, nici în trecut, nici în epoca noastră, prăbușirea tronurilor sau a republicilor, cucerirea Statului de către minoritățile active nu au fost urmate întotdeauna de bulversarea normelor juridice.

---

[2] Revoluția din iulie 1830, datorită căreia un nou regim, Monarhia din Iulie, succedă celei de-a Doua Restaurații, a avut loc în zilele de 27, 28 și 29 iulie 1830, denumite *Les Trois Glorieuses* (*n. tr.*).

[3] Aluzie la titlul unei cărți de John Silas Reed, *Ten Days That Shook the World*, publicată în 1920, în care este relatată luarea puterii de către bolșevici sub conducerea lui Lenin (*n. tr.*).

N-am putea spune că violența și valorile de stânga sunt inseparabile; reciproca ar fi mai aproape de adevăr. Puterea revoluționară e, prin definiție, o putere tiranică. Ea se exercită în ciuda legilor, exprimă voința unui grup mai mult sau mai puțin numeros și nu se preocupă de interesele cutărei sau cutărei fracțiuni a poporului. Faza tiranică durează mai mult sau mai puțin, în funcție de circumstanțe, dar nu se poate sări niciodată peste ea — sau, mai exact, când poate fi evitată, vorbim de reformă, nu de revoluție. Luarea și exercitarea puterii prin violență presupun conflicte pe care negocierea și compromisul nu le pot rezolva; cu alte cuvinte, conduc la eșecul procedurilor democratice. Revoluția și democrația sunt două noțiuni contradictorii.

Este, așadar, la fel de greșit să condamnăm sau să ridicăm în slăvi revoluțiile din principiu. Oamenii și grupurile fiind ce și cum sunt — obstinați să-și apere interesele, sclavi ai prezentului, rareori capabili de sacrificii, chiar și când acestea ar salva viitorul, înclinați să oscileze între rezistență și concesii, mai degrabă decât să aleagă bărbătește un partid (Ludovic XVI n-a reușit nici el să se așeze în fruntea armatei sale, ci, mai degrabă, să-i atragă alături de el pe extremiști sau pe partizanii compromisului) —, revoluțiile vor rămâne, probabil, inseparabil legate de mersul societăților. Prea adesea clasa conducătoare trădează colectivitatea ale cărei interese le reprezintă, refuză să înțeleagă exigențele noilor timpuri. Reformatorii erei Meiji sau Kemal Atatürk au vânat o clasă conducătoare în declin, pentru a reînnoi ordinea politică și socială. Ei n-ar fi putut să-și ducă la bun sfârșit opera într-un timp atât de scurt, dacă n-ar fi înlăturat opozițiile și n-ar fi impus prin forță o concepție pe care probabil că majoritatea populației ar fi respins-o. Guvernanții care resping tradiția și legalitatea cu scopul de a-și reforma țara nu sunt toți niște tirani. Petru cel Mare sau împăratul Japoniei erau suverani legitimi când și-au asumat o sarcină comparabilă cu aceea a lui Kemal Atatürk și, într-o oarecare măsură, a bolșevicilor.

Paralizia Statului, uzura elitei, anacronismul instituțiilor fac uneori inevitabilă, alteori de dorit recurgerea la violență de către o minoritate. Omul rațional, mai cu seamă omul de stânga, ar trebui să prefere terapeutica în locul chirurgiei și reformele în locul revoluției, așa cum preferă pacea în locul războiului și democrația în locul despotismului. Violența revoluționară poate să-i apară uneori ca o urmare sau o condiție necesară a schimbărilor conforme cu idealul său. Dar ea n-are cum să-i apară ca un lucru bun în sine.

Experiența, care uneori scuză recurgerea la tiranie, mai arată că nu există o legătură directă între instabilitatea puterii și transformarea ordinii sociale. Franța secolului XIX a trăit mai multe revoluții, dar a cunoscut o evoluție economică mai puțin rapidă decât Marea Britanie. În urmă cu un secol, Prévost-Paradol se arăta nemulțumit de faptul că Franța își permite luxul unei revoluții, din când în când, dar este incapabilă să realizeze reformele asupra cărora se pun de acord spiritele cele mai luminate. În prezent este la modă cuvântul *revoluție*, dar țara pare să fi reintrat în obișnuință.

Statele Unite, dimpotrivă, și-au păstrat neschimbată constituția, de aproape două secole. Ea a căpătat, în timp, un prestigiu aproape sacru. Și totuși, societatea americană nu a încetat să cunoască o dezvoltare constantă și rapidă. Progresul economic, amestecul social s-au integrat, fără s-o perturbe, în cadrul unei structuri constituționale. Fostele republici agrare au devenit cea mai mare putere industrială a lumii, fără să fi recurs la mijloace ilegale.

Civilizațiile coloniale ascultă, probabil, de alte legi decât civilizațiile născute dintr-o lungă istorie, pe spațiu restrâns. Instabilitatea lor constituțională nu este mai puțin semn de boală, decât de sănătate. Regimurile care le cad victime revoltelor populare sau loviturilor de stat dau dovadă, prin eșecul lor, nu de vicii morale — ele sunt adeseori mai umane decât guvernările învingătorilor —, ci de erori politice. Ele au fost incapabile fie să le lase locul opozanților, fie să înfrângă rezistențele conservatorilor, fie să deschidă

perspectiva unor reforme susceptibile să-i potolească pe nemulțumiți ori să-i satisfacă pe ambițioși. Regimurile care, precum cel din Marea Britanie sau cel din Statele Unite, au supraviețuit evoluției istorice accelerate, au dat dovadă de virtutea supremă, reprezentată deopotrivă de constanță și de flexibilitate. Ele au salvat tradiția reînnoind-o.

Un intelectual progresist ar admite, cu siguranță, că înmulțirea loviturilor de stat în anumite țări din America de Sud este un simptom de criză și o caricatură a spiritului progresist. Poate ar mărturisi, nu fără neplăcere, că pentru Marea Britanie sau Statele Unite s-a dovedit de bun augur continuitatea constituțională, începând din secolul XVIII. Ar recunoaște de bunăvoie că luarea puterii de către fascism sau național-socialism arată că aceleași mijloace — violența, atotputernicia unui partid — nu sunt bune în ele însele și că pot fi folosite în scopuri sinistre. El ar continua să spere sau să-și dorească o Revoluție, singura autentică, prin care să se urmărească nu înlocuirea unei puteri cu alta, ci răsturnarea sau măcar umanizarea oricărei puteri.

Din nefericire, experiența nu a oferit exemplul acestei Revoluții, conforme cu profeția marxistă sau cu speranțele umanitare. Revoluțiile produse — și n-au lipsit — aparțin unor specii deja cunoscute: prima revoluție rusă, cea din februarie, marchează prăbușirea unei dinastii uzate de contradicțiile dintre absolutismul tradițional și progresul ideilor, de incapacitatea Țarului și de consecințele unui război interminabil; a doua revoluție rusă, din noiembrie, reprezintă luarea puterii de către un partid minoritar hotărât, înarmat, partizan al dezorganizării Statului și al voinței de pace a poporului. Clasa muncitoare, puțin numeroasă, a avut un rol important mai ales în cea de-a doua revoluție; în războiul civil, ostilitatea țăranilor față de contrarevoluționari a fost, probabil, decisivă. În China, clasa muncitoare, și mai puțin numeroasă proporțional, nu a asigurat grosul trupelor partidului comunist, care s-a înrădăcinat la țară: acolo și-a recrutat soldații și și-a pregătit victoriile; intelectualii i-au furnizat cadrele, mai degrabă decât muncitorii

din uzine. Procesiunea claselor sociale, purtând torța rând pe rând, nu e decât o imagine istorică spre folosul copiilor.

Revoluția de tip marxist nu s-a produs pentru că însuși felul în care era concepută ținea de domeniul mitului: nici dezvoltarea forțelor de producție, nici maturizarea clasei muncitoare nu pregătesc răsturnarea capitalismului de către muncitorii conștienți de misiunea lor. Revoluțiile care se reclamă de la proletariat, cum sunt toate revoluțiile trecutului, marchează înlocuirea violentă a unei elite cu alta. Ele nu prezintă nici o trăsătură care să ne îndreptățească să le considerăm sfârșitul preistoriei.

Prestigiile Revoluției

În Franța, Marea Revoluție aparține moștenirii naționale. Francezilor le place cuvântul *revoluție*: se iluzionează că el prelungește sau reproduce măreția vremurilor trecute.

Când evocă „revoluția creștină și socialistă", neîmplinită după Eliberare, scriitorul François Mauriac se sustrage exigențelor dovezii și preciziei. Sintagma respectivă suscită emoții, invocă amintiri sau vise, dar nimeni n-ar ști s-o definească.

O reformă îndeplinită produce schimbări. O revoluție pare susceptibilă de a schimba totul, pentru că nu știm cu certitudine ce anume va schimba. Pentru intelectualul care caută în politică un divertisment, un obiect de credință sau o temă de speculație, reforma este plicticoasă, iar revoluția — incitantă. Prima e prozaică, iar cealaltă — poetică; una trece drept opera funcționarilor, iar cealaltă — a poporului, ridicat împotriva exploatatorilor. Revoluția suspendă ordinea obișnuită și ne face să credem că, în sfârșit, totul este posibil. Semi-revoluția din 1944 le-a lăsat celor care au trăit-o (de partea corectă a baricadei) nostalgia unei epoci pline de speranță. Ei regretă iluzia lirică, ezită s-o critice. *Ceilalți* sunt răspunzători pentru decepțiile ulterioare — oamenii, întâmplările, Uniunea Sovietică sau Statele Unite.

Pasionat de idei și indiferent față de instituții, critic fără indulgență al vieții private, dar străin, în politică, de judecățile raționale, francezul este, prin excelență, revoluționar în vorbe și conservator în fapte. Dar mitul Revoluției nu se limitează la Franța și la intelectualii francezi. Mi se pare că el a beneficiat de numeroase prestigii, de cele mai multe ori împrumutate, nu autentice.

Înainte de toate, a beneficiat de *prestigiul modernismului estetic*. Artistul îl denunță pe filistin, iar marxistul denunță burghezia. Ei puteau să se creadă solidari într-o luptă comună, împotriva aceluiași adversar. Avangarda artistică și avangarda politică au visat uneori să se unească în urmărirea unui scop comun, obținerea libertății.

De fapt, în secolul XIX, cele două avangarde au fost mai degrabă divergente, decât unite. Nici una dintre marile școli literare n-a fost propriu-zis legată de stânga politică. Victor Hugo, aflat la capătul vieții și în plină glorie, a sfârșit ca apostol oficial al democrației. Înainte, cântase trecutul dispărut și niciodată n-a fost un revoluționar, în sensul modern al cuvântului. Printre cei mai mari scriitori, unii au fost reacționari (Balzac), iar alții — funciarmente conservatori (Flaubert). „Poetul damnat“ nu era decât revoluționar. Impresioniștii, porniți împotriva academismului, nici nu se gândeau să pună sub acuzație ordinea socială și să aștearnă petale de flori în calea partizanilor schimbării.

În ceea ce-i privește pe socialiști, teoreticieni sau militanți, ei nu aderau întotdeauna la sistemul de valori al avangardei literare sau artistice. Léon Blum l-a considerat mult timp, poate toată viața, pe Porto-Riche[4] unul dintre cei mai importanți autori contemporani. La *Revue Blanche*[5], el se număra printre puținii care înclinau spre partidul

---

[4] Georges de Porto-Riche (1849-1930), dramaturg și romancier francez (*n. tr.*).

[5] *La Revue Blanche* (*Revista albă*, 1889-1903), revistă literară și artistică, la care au colaborat cei mai importanți scriitori și artiști ai vremii, fondată și condusă de frații Nathanson (Alexandre, Thadée și Louis-Alfred). Rivala ei a fost *Mercure de France* (*n. tr.*).

revoluționar. Creatorul socialismului științific avea gusturi clasice în materie de artă.

Alianța celor două avangarde — al cărei simbol a fost suprarealismul în Franța — s-a realizat, cred, imediat după Primul Război Mondial. În Germania, cafenelele literare și teatrele experimentale se aflau în legătură cu extrema stângă, adeseori cu bolșevismul. Erau denunțate la unison convențiile artistice, conformismul etic, tirania banilor. I se punea gând rău atât creștinismului, cât și capitalismului. Alianța asta n-a durat, însă, prea mult.

La zece ani după Revoluția rusă, erau sacrificați arhitecții moderniști, în numele renașterii stilului neoclasic și parcă-l aud și acum pe Jean-Richard Bloch declarând, cu credința proaspăt-convertitului, că întoarcerea la coloanele antice marca, într-adevăr, o regresie artistică, dar, în mod sigur, un progres dialectic. Cei mai buni reprezentanți ai avangardei literar-artistice au fost dați la o parte înainte de 1939 în Uniunea Sovietică. Pictura a fost aliniată la nivelul Salonului Artiștilor Francezi de acum cincizeci de ani, muzicienii au fost nevoiți să-și înmulțească mărturisirile și autocriticile. Acum treizeci și cinci de ani, lăudam Uniunea Sovietică pentru îndrăzneala de care dădeau dovadă acolo cineaștii, poeții sau regizorii; astăzi, occidentalii trec în revistă eroii artei moderne — inclusiv pe cei reduși la mizerie de nepriceperea publicului — și denunță existența, în patria Revoluției, a unui focar de ortodoxie reacționară.

În Franța, Louis Aragon a trecut de la suprarealism la comunism și a devenit cel mai disciplinat dintre militanți, gata să „înjure" ori să „cânte" armata franceză, după caz. Breton a rămas fidel tinereții sale și Revoluției totale. Convertindu-se la academism și la valorile burgheze, Uniunea Sovietică risipește confuzia între emanciparea spiritului și atotputernicia partidului. Dar de ce eveniment istoric să ne mai agățăm în momentul în care două „reacțiuni" par a se opune? Scriitorul e redus la solitudine sau la sectarism. Pictorul e liber să adere la partid, dar să ignore realismul socialist.

Alianța celor două avangarde se născuse dintr-o neînțelegere, în circumstanțe excepționale. Din oroare față de conformism, artiștii se alătură partidului tuturor revoltelor, dar învingătorii profită rareori de victoria obținută. Clasa conducătoare, care se instalează la putere într-o societate născută din tulburări, este dornică de stabilitate și respect. Se dă în vânt după coloanele antice, după clasicismul adevărat sau fals. Au fost remarcate, de altfel, similitudinile între prostul gust al burgheziei victoriene și prostul gust al burgheziei sovietice de astăzi, și una, și cealaltă mândre de reușita lor materială. Generația de capitaliști sau manageri, care a depășit etapa industrializării primare, își dorește mobilier solid și fațade impunătoare. Personalitatea lui Stalin explică și ea formele extreme pe care le-a atins obscurantismul în Uniunea Sovietică.

Uniunea Sovietică va da curs liber, poate, peste câțiva ani sau câteva decenii, școlii artistice pariziene. Deocamdată, ea denunță arta decadentă și coruptă, împotriva căreia vitupera Hitler. Adevărata noutate este dată, probabil, de cazul Fougeron[6]: atins de grația politică, reprezentant al avangardei artistice, el se străduiește să creeze un academism conform cu credința sa.

Prestigiul nonconformismului moral se naște din același gen de neînțelegere. O fracțiune a boemei literare se simțea solidară cu acțiunea extremei stângi; militanții socialiști respingeau ipocrizia burgheză. La sfârșitul secolului XIX, ideile emancipate, precum dragostea liberă sau dreptul la avort aveau curs în mediile politice progresiste. Cutare cuplu își făcea un titlu de onoare din a nu se prezenta în fața autorităților civile, iar termenul *compagne* — concubină suna mai bine decât *soție* sau *nevastă*, care-și arăta de la o poștă burghezia.

„Noi am schimbat toate acestea." Căsătoria, virtuțile familiale sunt exaltate în patria Revoluției; divorțul, avor-

---

[6] *André Fougeron* (1913-1998), pictor, membru al partidului comunist, militant, în anii '50, pentru realismul socialist în artă (*n. tr.*).

tul rămân legale în anumite circumstanțe, dar propaganda oficială le combate, ea le amintește indivizilor că trebuie să-și subordoneze plăcerile și pasiunile unui interes care-i depășește, care este al societății însăși. Nici tradiționaliștii n-ar fi putut cere mai mult.

Istoricii au constatat adesea înclinarea revoluționarilor către virtute, comună puritanilor și iacobinilor. Această înclinare este specifică revoluționarilor optimiști, care așteaptă și de la alții propria lor puritate. Bolșevicii vituperează și ei împotriva corupților. Dezmățatul e suspect în ochii lor, nu pentru că nu bagă în seamă regulile admise, ci pentru că se abandonează viciului și consacră prea mult timp și prea multă energie unei activități fără importanță.

Refacerea familiei este un fenomen cu totul diferit. El marchează întoarcerea la viața cotidiană, odată înlăturată obsesia politicii. Instituțiile familiei rezistă, cel mai adesea, bulversărilor suferite de Stat sau de societate. Zdruncinate de prăbușirea vechii ordini, ele se refac pe măsură ce noua ordine se consolidează și elita victorioasă capătă încredere în ea însăși și în viitor. Ruptura lasă, uneori, ca moștenire, o anumită emancipare. În Europa, structura autoritară a familiei a fost, într-o oarecare măsură, legată istoricește de structura autoritară a statului. Aceeași filozofie ne învață să-i recunoaștem cetățeanului dreptul la vot și la fericire. Oricare ar fi viitorul comunismului în China, nu vom mai regăsi familia numeroasă, așa cum a existat ea de-a lungul secolelor. Emanciparea femeilor este și acolo, probabil, un câștig definitiv.

Critica moralității convenționale a fost elementul de legătură între avangarda politică și cea literară, în vreme ce ateismul pare să apropie *metafizica revoltei* de *politica Revoluției*. Și de data asta, pare-mi-se, cea din urmă beneficiază de un prestigiu împrumutat; e considerată, în mod eronat, finalitatea necesară a umanismului.

Marxismul s-a dezvoltat din critica religiei, preluată de Marx de la Feuerbach. Omul se înstrăinează proiectând în Dumnezeu perfecțiunea la care aspiră el însuși. Departe

de a fi creatorul omenirii, Dumnezeu nu este decât un idol al imaginației. Oamenii trebuie să încerce să atingă aici, pe Pământ, perfecțiunea spre care tind și care le scapă mereu. Critica religiei conduce la critica societății. De ce ar trimite ea în mod necesar la imperativul revoluționar?

Revoluția nu se confundă cu esența acțiunii, ea nu e decât o modalitate de acțiune. Orice acțiune, într-adevăr, este o negare a datului, dar, din acest punct de vedere, o reformă nu reprezintă mai puțin acțiune decât o revoluție. Evenimentele de la 1789 i-au sugerat lui Hegel una dintre temele a ceea ce s-a numit mitul revoluționar — violența în slujba rațiunii. Însă, cu excepția cazului în care acordăm luptei de clasă o valoare în ea însăși, efortul de a trece de la regulile supraviețuirii la o cetate conformă cu normele spiritului nu implică automat o ruptură bruscă, un război civil. Revoluția nu este nici fatalitate, nici vocație, ci doar un mijloc.

Marxismul însuși dezvoltă trei concepții divergente despre Revoluție: o concepție, blanchistă[7], presupune luarea puterii de către un grup restrâns de oameni înarmați care, ajunși stăpâni ai Statului, transformă instituțiile; altă concepție evolutivă, potrivit căreia societatea viitoare trebuie să se dezvolte în sânul celei prezente, iar această evoluție să culmineze cu criza finală, salvatoare; în fine, concepția devenită în timp aceea a revoluției permanente, prin care partidul muncitoresc exercită, supralicitând, o presiune constantă asupra partidelor burgheze, utilizând reformele la care consimt acestea din urmă pentru a submina ordinea capitalistă și a pregăti atât victoria, cât și instaurarea socialismului. Aceste trei concepții fac să se perpetueze necesitatea violenței, însă cea de-a doua, cea mai îndepărtată de temperamentul lui Marx și cea mai apropiată de sociologia marxistă, proiectează momentul rupturii într-un viitor nedeterminat.

---

7 *Blanquisme*, curent politic inițiat de socialistul francez Auguste Blanqui (1805-1881) (*n. tr.*).

În fiecare epocă, într-o societate concretă coexistă niște elemente distincte, pe care am fi tentați să le declarăm incompatibile. În Marea Britanie, de exemplu, coexistă, la ora actuală, monarhia, parlamentul, sindicatele, serviciul gratuit de sănătate, înrolarea, societățile naționale de huilă și Marina Regală. Dacă regimurile istorice ar coincide cu imaginea ideală pe care ne-o facem despre ele, poate că revoluția ar fi inevitabilă, pentru a se face trecerea de la un regim la altul. Dar, ca să se treacă de la un capitalism imperfect la un socialism aproximativ, de la parlamentarismul aristocratic și burghez la adunările în care se află reprezentanții sindicatelor și ai partidelor de mase nu este nevoie — teoretic, cel puțin — ca oamenii să se omoare între ei. Împrejurările au ultimul cuvânt.

Un umanism istoric — omul în căutare de sine, de-a lungul șirului de regimuri și imperii — nu duce la cultul Revoluției decât printr-o confuzie dogmatică între aspirațiile permanente și o anumită modalitate de acțiune. Alegerea metodelor nu se datorează reflecției filozofice, însă, ci experienței și înțelepciunii, numai dacă lupta de clasă nu trebuie cumva să înșire cadavrele, pentru a-și îndeplini funcția istorică. De ce ar fi nevoie de victoria unei singure clase, pentru a se produce reconcilierea tuturor oamenilor?

Marx a trecut de la ateism la Revoluție prin intermediul unei dialectici a istoriei. Mulți intelectuali, care nu vor nici să audă de dialectică, trec și ei de la ateism la Revoluție, nu pentru că aceasta din urmă promite reconcilierea oamenilor și rezolvarea misterului istoriei, ci pentru că distruge o societate mediocră sau odioasă. Între avangarda literară și cea politică se întinde complicitatea urii împotriva ordinii sau dezordinii stabilite. Revoluția beneficiază astfel de *prestigiul Revoltei*.

Cuvântul *revoltă* este la modă, ca și *nihilism*. Îl folosim atât de mult, încât sfârșim prin a nu mai ști ce înseamnă cu adevărat. Ne întrebăm dacă majoritatea scriitorilor n-ar subscrie la formula lui André Malraux: „Demnitatea fundamentală a gândirii se află în reproșul adus vieții și orice

gândire care justifică realmente universul se degradează de îndată ce devine altceva decât speranță". În secolul XX, este cu siguranță mai ușor să condamni lumea, decât s-o justifici.

În plan metafizic, revolta neagă existența lui Dumnezeu și temeiurile atribuite în mod tradițional de religie sau spiritualism valorilor sau moralei. Ea denunță absurditatea vieții și a lumii. În plan istoric, revolta pune sub acuzație societatea ca atare sau societatea actuală. Una trimite adesea la cealaltă, dar nici una, nici cealaltă nu duc inevitabil la Revoluție sau la valorile pe care pretinde că le întruchipează cauza revoluționară.

Cel care denunță soarta rezervată oamenilor de un univers lipsit de sens li se alătură uneori revoluționarilor, pentru că indignarea sau ura înving orice alt considerent, pentru că singură distrugerea liniștește, până la urmă, o conștiință fără speranță. Dar, la fel de logic, tot el va risipi iluziile răspândite de optimiștii incorigibili, care se obstinează să combată simptomele sociale ale nefericirii umane, pentru a nu măsura prăpastia. Un revoltat vede în acțiunea de dragul acțiunii capătul unui destin fără scop, un altul nu vede în ea decât un divertisment nedemn, o încercare a omului de a-și ascunde lui însuși deșertăciunea propriei condiții. Partidul revoluționar, triumfător astăzi, acoperă cu dispreț posteritatea lui Kierkegaard, a lui Nietzsche sau Kafka, martori ai unei burghezii pe care n-o consolează moartea lui Dumnezeu, pentru că e conștientă de propria ei moarte. Revoluționarul, iar nu revoltatul, posedă transcendența și semnificația, adică viitorul istoric.

Revoltații, ce-i drept, se ridică împotriva ordinii stabilite. Ei nu văd decât convenții sau ipocrizie în majoritatea interdicțiilor și imperativelor sociale. Dar unii dintre ei continuă să afirme valorile care circulă în mediul lor, în timp ce alții se revoltă contra epocii lor, dar nu contra lui Dumnezeu sau contra Destinului. La mijlocul secolului XIX, nihiliștii ruși se alăturau, în numele materialismului și egoismului, mișcării burgheze și socialiste. Nietzsche și

Bernanos, ultimul crezând în Dumnezeu, iar primul proclamând moartea lui Dumnezeu, sunt niște autentici nonconformiști. Amândoi spun nu democrației, socialismului, regimului maselor, unul în numele unui viitor presimțit, celălalt invocând o imagine idealizată a Vechiului Regim. Ei sunt ostili sau indiferenți la ridicarea nivelului de trai, la generalizarea micii burghezii, la progresul tehnicii. Au oroare de vulgaritate, de josnicie, pe care le răspândesc practicile electorale și parlamentare. Bernanos arunca invective la adresa Statului păgân, un Leviatan zgomotos.

După înfrângerea fascismelor, majoritatea intelectualilor partizani ai Revoltei sau ai Revoluției dau dovadă de un conformism ireproșabil. Ei nu se rup de valorile societăților pe care le condamnă. Coloniștii francezi din Algeria, funcționarii corsicani din Tunisia nu practică respectul față de indigeni și nu cred în egalitatea raselor. Dar un intelectual de dreapta, în Franța, n-ar îndrăzni să dezvolte o filozofie a colonialismului, așa cum nici un intelectual rus nu propune o teorie a lagărelor de concentrare. Partizanii lui Hitler, Mussolini sau Franco au suscitat indignarea pentru că refuzau să se prosterneze în fața ideilor moderne: democrație, egalitatea dintre oameni, dintre clase și dintre rase, progres economic, umanitarism și pacifism. Revoluționarii din 1950 stârnesc uneori teamă, dar nu fac niciodată scandal.

Astăzi nu există creștin, chiar și reacționar, care să îndrăznească să gândească sau să spună că nivelul de viață al maselor nu contează. Creștinul zis de stânga nu este atât acela care dovedește îndrăzneală sau libertate, cât acela care a consimțit să asimileze cea mai puternică doză de idei curente în mediul profan. La limită, creştinul „progresist" va considera o schimbare de regim sau îmbunătățirea nivelului material al oamenilor ca fiind indispensabile pentru propagarea adevărului creștin. Mesajul Simonei Weil nu e de stânga, este nonconformist, pentru că ne reamintește adevăruri pe care nu mai aveam obiceiul să le auzim.

În zadar am căuta, în Franța de astăzi, două filozofii incompatibile, cum au fost aceea a Vechiului Regim și a raționalismului. Combatanții de azi — în afară de supraviețuitorii fascismului — sunt ca frații rivali. Socialismul reia ideile conducătoare ale epocii burgheze: stăpânirea forțelor naturale, grija predominantă pentru confortul și securitatea tuturor, refuzul inegalităților de rasă și de *stare*, religia văzută ca o problemă privată. Probabil că societatea sovietică implică, în profunzime, un sistem de valori care se opune celui occidental, dar în mod explicit, cele două societăți își reproșează una celeilalte că au încălcat valorile lor comune. Controversa asupra modului de proprietate și planificării se datorează mai puțin finalităților, cât tehnicilor folosite.

Revoltații și nihiliștii îi reproșează lumii moderne unii că este ceea ce vrea să fie, ceilalți — că nu-și este fidelă sieși. Cei din urmă sunt astăzi mai numeroși decât primii. Polemicile cele mai vii se declanșează nu între unii și ceilalți, ci între intelectuali care în principiu sunt de acord asupra esențialului. Pentru a se sfâșia între ei, n-au nevoie să se opună în privința scopului, e suficient să fie în dezacord în privința cuvântului sacru: Revoluție.

Revoltă și Revoluție

Schimbul de scrisori sau articole dintre Albert Camus, Jean-Paul Sartre și Francis Jeanson[8] a căpătat de îndată caracterul unei dispute celebre. Nu vom avea pretenția să analizăm aici cursul acestei dispute, ci doar să surprindem starea mitului revoluționar în conștiința marilor scriitori, în cursul anului VII al Războiului Rece.

Pozițiile metafizice ale interlocutorilor sunt apropiate. Dumnezeu a murit și universul nu-i conferă nici un sens aventurii umane. Fără îndoială că analiza condiției noastre

[8] *Les Temps modernes*, nr. 82/august 1952.

nu este aceeași în *Ființa și Neantul*, în *Mitul lui Sisif* sau în *Ciuma* (așa cum nici cărțile nu seamănă între ele). Dar în toate se manifestă — în moduri foarte diferite — aceeași voință de adevăr, același refuz al iluziilor sau al simulacrelor, aceeași înfruntare a lumii de pe poziția unui stoicism activ. Atitudinea lui Sartre în privința acestor probleme nu se opune, în fond, celei a lui Camus.

Când vine vorba să-și exprime acordul sau dezacordul — ultimul, mai frecvent decât cel dintâi —, ei afirmă valori analoge. Amândoi sunt umaniști, doresc să aline suferința, să-i elibereze pe cei oprimați; combat colonialismul, fascismul, capitalismul. Fie că e vorba de Spania, de Algeria sau de Vietnam, Camus n-a comis nici o crimă de lez-progresism. Când Spania a aderat la UNESCO, a scris o admirabilă scrisoare de protest. Când au aderat Uniunea Sovietică sau Cehoslovacia sovietizată, n-a mai luat atitudine. Aparține și el, în esență, stângii bine integrate în sistem.

Am putea spune că Sartre nu vede istoria ca devenire a spiritului, numai dacă nu i s-a schimbat radical gândirea după *Ființa și neantul*. El nu acordă revoluției, oricare ar fi ea, o semnificație ontologică. Societatea fără clase nu va rezolva misterul destinului nostru, nu va împăca nici esența, nici existența și nici oamenii între ei. Existențialismul sartrian exclude credința în totalitatea istorică. Fiecare dintre ei este implicat în istorie și-și alege proiectul și însoțitorii, cu riscul de a greși. Camus ar subscrie fără dificultate la aceste afirmații.

De unde, atunci, ruptura? Ea pare să aibă la origine singura întrebare care face ca, în lumea occidentală, frați, colegi, prieteni să se despartă pentru totdeauna: ce atitudine trebuie adoptată față de Uniunea Sovietică și de comunism? Dialogul capătă o intensitate patetică nu atunci când interlocutorii și-au arătat ori au refuzat adeziunea la partidul lui Lenin, Stalin sau Malenkov. Este suficient ca necomuniștii să-și justifice altfel refuzul de a se alătura partidului, ca unii să se declare necomuniști, iar ceilalți anticomuniști, ca unii să-i condamne deopotrivă pe Lenin

și pe Stalin, iar ceilalți numai pe cel din urmă, pentru ca oamenii care ar fi lichidați împreună de partea cealaltă a Cortinei de Fier să se considere dușmani de moarte dincoace de ea.

La vremea polemicii, Jean-Paul Sartre nu călătorise încă nici la Viena, nici la Moscova. Încă mai putea să scrie: „Și dacă eu sunt o cârtiță, un susținător ocult, un simpatizant rușinos, cum se face, atunci, că eu sunt cel detestat de ei, și nu dumneavoastră? Dar să nu ne lăudăm cu ura pe care o provocăm. Vă voi spune deschis că regret profund această ostilitate, că invidiez uneori profunda indiferență pe care v-o arată."[9] Sartre nu nega cruzimile regimului sovietic, lagărele de concentrare. Epoca „Adunării Democratice Revoluționare", a refuzului celor două blocuri și a efortului de a găsi o a treia cale nu trecuse de multă vreme. Camus denunța la fel de limpede ca și Sartre opresiunea colonială sau rușinea „franchismului". Amândoi, liberi de orice afiliere, condamnă peste tot ceea ce, în ochii lor, merită să fie condamnat. Prin ce se deosebesc? În termeni vulgari, răspunsul ar fi: în ultimă instanță, Camus ar alege mai degrabă Vestul, iar Sartre mai degrabă Estul.[10] În termeni nobili, la nivelul gândirii politice, Sartre îi reproșează lui Camus abținerea, lipsa de reacție: „Blamați proletariatul european pentru că nu și-a manifestat public reprobarea față de Soviete, dar blamați și guvernele Europei pentru că au acceptat Spania în UNESCO; în acest caz, nu văd decât o soluție pentru dumneavoastră: insulele Galapagos". Să admitem că voința de a ține balanța în echilibru și de a denunța cu aceeași rigoare nedreptățile care nu lipsesc din nici una dintre cele două lumi nu determină o acțiune propriu-zis politică. Camus nu este un om politic, nici Sartre; amândoi sunt oameni ai condeiului. Care ar fi alternativa, în Galapagos, după ce a căzut Adunarea Republicanilor[11]?

---

[9] *Les Temps modernes*, nr. 82/august 1952, p. 341.

[10] Cu condiția să trăiască în Vest, desigur.

[11] *Rassemblement des Républicains* (RDR — *n. tr.*).

„Mie, unul, mi se pare, dimpotrivă, că singura modalitate de a veni în ajutorul sclavilor de acolo e de a lua partea celor de aici."

Acest raționament este chiar cel al reacționarilor sau pacifiștilor din Franța, între 1933 și 1939, care le reproșau oamenilor de stânga înmulțirea manifestelor și a reuniunilor publice în favoarea evreilor persecutați. „Vedeți-vă de treburile voastre — ziceau ei — și măturați-vă propria ogradă. Cel mai bun mijloc de a veni în ajutorul victimelor celui de-al Treilea *Reich* este de a alina suferința victimelor crizei, ale colonialismului sau imperialismului." În fapt, acest raționament este fals. Nici al Treilea *Reich*, nici Uniunea Sovietică nu sunt complet indiferente la opinia lumii din afara lor. Protestele organizațiilor evreiești din lume au contribuit, probabil, la încetinirea campaniei antisioniste și anticosmopolite, sub pretextul căreia evreii au fost din nou persecutați, de partea cealaltă a Cortinei de Fier. Propaganda dezlănțuită în Europa sau în Asia împotriva segregației rasiale din Statele Unite îi ajută pe cei care se străduiesc să amelioreze condiția negrilor și să le ofere acestora egalitatea de drepturi promisă de Constituție.

Să lăsăm deoparte consecințele practice ale acestor două atitudini. De ce o diferență aparent de nuanță provoacă atâta pasiune? Nici Sartre, nici Camus nu sunt comuniști, nici „atlantici"; amândoi recunosc existența inegalităților în cele două blocuri; Camus vrea să le denunțe și pe unele, și pe celelalte, în timp ce Sartre vrea să le denunțe numai pe unele, cele din Occident, fără să nege realitatea celorlalte. O diferență de nuanță, cu siguranță, dar care pune în cauză o întreagă filozofie.

Camus nu critică numai anumite aspecte ale realității sovietice. Regimul comunist i se pare o tiranie absolută, inspirată și justificată de o filozofie. El le reproșează revoluționarilor că neagă orice valoare eternă, orice morală care transcende lupta de clasă și diversitatea epocilor, îi acuză că sacrifică oamenii vii în numele unui bine așa-zis absolut, al unui scop al istoriei a cărui noțiune este contradictorie și, în orice caz, incompatibilă cu existențialismul.

Faptul că unul *nu neagă*, iar celălalt *denunță* lagărele de concentrare n-ar avea nici o importanță, dacă cel din urmă n-ar acorda gestului său sensul unei rupturi de „proiectul" revoluționar, în vreme ce primul refuză să se rupă de un „proiect" la care nu aderă.

În *Omul revoltat*, Camus analiza evoluția ideologică de la Hegel la Marx și la Lenin, distanța dintre anumite previziuni conținute de cărțile lui Marx și cursul evenimentelor. Analiza nu aducea nimic în plus față de ce se putea găsi cu ușurință în alte părți, însă era greu de contestat în mai multe puncte. Cartea lui Camus și mai ales „scrisoarea către directorul de la *Temps modernes*" erau vulnerabile. În carte, liniile importante ale argumentației se pierd într-o succesiune de analize prost legate unele de celelalte, stilul scriiturii și tonul de moralist nu lasă loc rigorii filozofice. Scrisoarea susținea că-i închide pe existențialiști în alternative prea simple. (Sartre răspunde triumfător că marxismul nu se epuizează într-o profeție și o metodă, ci comportă și o filozofie.) Și totuși, Camus continuă să pună întrebări decisive, la care lui Sartre și lui Jeanson nu le vine ușor să răspundă: „Da sau nu, întreba el, recunoașteți în regimul sovietic desăvârșirea «proiectului» revoluționar?"

Or, răspunsul lui Francis Jeanson este în același timp ferm și stânjenit: „Ceea ce mă împiedică să mă pronunț ferm asupra stalinismului nu este o contradicție subiectivă, ci o dificultate de fapt, care mi se pare că se poate formula astfel: mișcarea stalinistă nu ni se pare a fi autentic revoluționară nicăieri în lume, dar este singura care se pretinde revoluționară și adună laolaltă, mai ales la noi, cea mai mare parte a proletariatului; suntem deci, în același timp, *contra ei*, pentru că-i criticăm metodele, și *pentru ea*, pentru că nu știm dacă revoluția autentică nu este o pură himeră, dacă nu trebuie tocmai ca întreprinderea revoluționară s-o ia mai întâi pe acest drum, înainte de a putea fi instituită o ordine socială oarecare mai umană și dacă imperfecțiunile acestei întreprinderi nu sunt, în contextul actual, la urma

urmei preferabile aneantizării ei pur și simplu."[12] Noi nu credem că Albert Camus ar fi dorit „aneantizarea pur și simplu a întreprinderii" (presupunând că această formulă are vreun sens). Această mărturisire a ignoranței e lăudabilă, dar surprinzătoare la un filozof al angajării. Acțiunea în istorie cere să iei hotărâri fără să știi toate implicațiile sau, cel puțin, să arăți prin decizie că știi mai mult decât știi cu adevărat. Orice acțiune, la mijlocul secolului XX, presupune și antrenează o luare de poziție față de modelul sovietic. A eluda această luare de poziție ar însemna să fie ignorate servituțile existenței istorice, când este invocată, totuși, Istoria.

Singura justificare, scria Camus, a venirii la putere, a colectivizării, a terorii, a Statului total, ridicat în numele Revoluției, ar fi certitudinea de a asculta de necesitate și de a grăbi realizarea sfârșitului Istoriei. Or, existențialiștii n-ar putea subscrie la această necesitate, nici să creadă în sfârșitul Istoriei. Lucru la care Sartre răspunde: „Are vreun sens Istoria? Întrebați-vă: are vreun sfârșit? Pentru mine, întrebarea n-are sens, căci Istoria, în afara omului care o face, nu e decât un concept abstract și imobil, despre care nu putem spune nici că are un sfârșit, nici că n-are, și problema nu este de *a cunoaște* sfârșitul ei, ci de a-i *da* unul... Nu vom discuta dacă există sau nu valori care transcend Istoria; remarcăm numai că, *dacă există*, ele se manifestă prin intermediul acțiunilor umane, care sunt prin definiție istorice... Și Marx n-a spus niciodată că Istoria ar avea un sfârșit: cum ar fi putut? Ar fi însemnat să spună că omul va rămâne, într-o bună zi, fără scop. El a vorbit doar de un sfârșit al preistoriei, adică de un scop care să fie atins în sânul Istoriei însăși și depășit ca toate scopurile." Acest răspuns — și Sartre știe mai bine ca oricine — se abate oarecum de la regulile discuției oneste. Nu ne îndoim că-i dăm un sens Istoriei prin acțiunile noastre, dar cum să alegem acest sens, dacă suntem incapabili să determinăm

---

12 *Les Temps modernes*, nr. 82/august 1952, p. 378.

valorile universale sau să înțelegem ansamblul? Decizia care nu se referă nici la normele eterne, nici la totalitatea istorică nu este arbitrară și nu lasă oamenii și clasele sociale în război, fără să putem, chiar și ulterior, să decidem între combatanți?

Hegel afirma paralelismul între o dialectică a conceptelor și procesiunea imperiilor și a regimurilor; Marx anunța, odată cu societatea fără clase, soluția dată misterului Istoriei. Sartre nu poate și nici nu vrea să reia, în plan ontologic, noțiunea de sfârșit al Istoriei, legată de cea de spirit absolut. Dar reintroduce echivalentul ei în plan politic. Or, dacă reprezintă sfârșitul preistoriei, revoluția socialistă trebuie să aibă o originalitate funciară față de trecut, să marcheze o ruptură în cursul timpului, o conversiune a societăților.

Sartre împrumută — spune el — de la marxism, între profetism și metodă, anumite adevăruri propriu-zis filozofice. Aceste adevăruri, care apar în textele de tinerețe ale lui Marx, mi se par a fi, în mod esențial, critica democrației formale, analiza alienării și afirmarea caracterului urgent al înlăturării capitalismului. Această filozofie conține, virtual, profetismul: revoluția proletarilor va fi esențialmente alta decât revoluțiile trecutului, ea singură va permite umanizarea societăților. Versiunea aceasta subtilă a profetismului nu este respinsă de evenimentele secolului XIX, precum versiunea vulgară, care se baza pe concentrarea întreprinderilor și pauperizarea maselor. Dar ea rămâne abstractă, formală, nedefinită. În ce sens luarea puterii de către un partid marchează sfârșitul preistoriei?

Rezumată într-un limbaj comun, gândirii lui Camus poate că-i lipsește noutatea. În punctele în care le stârnește furia celor de la *Temps modernes*, ea pare a fi banală și rezonabilă. Dacă revolta ne arată solidaritatea cu cei oprimați și imperativele compasiunii, se poate spune că revoluționarii de tip stalinist trădează spiritul revoltei. Convinși că ascultă de legile Istoriei și că lucrează pentru un scop în același timp ineluctabil și binefăcător, ei devin, la rândul lor, fără rea-voință, călăi și tirani.

Aceste considerații nu ne oferă o regulă de acțiune, dar critica fanatismului istoric ne îndeamnă să alegem în funcție de multiple circumstanțe, potrivit probabilității și experienței. Socialismul scandinav nu este un model universal și nici nu pretinde să fie. Concepte precum vocația proletariatului, alienarea, Revoluția sunt foarte pretențioase și mă tem că nu-i servesc prea mult omului din secolul XX.

În afara Franței și a cartierului Saint-Germain-des Prés[13], o asemenea polemică ar fi greu de înțeles. Nici condițiile intelectuale, nici cele sociale ale acestei polemici nu există în Marea Britanie sau în Statele Unite, unde se discută fără mare pasiune sociologia sau economia lui Marx, așa cum se discută despre operele importante care marchează etapele științei. Acolo, lumea este indiferentă la filozofia lui Marx, atât cea din tinerețe, cât și cea de la maturitate, încă hegeliană în critica mărfurilor-fetiș, mai naturalistă în alte texte și în scrierile lui Engels. Din momentul în care îndepărtăm hegelianismul, întrebarea asupra conformității revoluției sovietice cu *Revoluția* își pierde orice semnificație. Niște revoluționari au clădit un anumit regim, în numele unei ideologii. Cunoaștem destul de bine regim, ca să nu-i dorim expansiunea la nesfârșit. Refuzul acesta nu ne obligă să-i dorim „aneantizarea pur și simplu", nici să combatem proletariatul sau revolta celor oprimați.

Adeziunea la un regim real — prin urmare, imperfect — ne face solidari cu injustițiile sau cruzimile de care nici o epocă și nici o țară n-au fost scutite. Adevăratul comunist este cel care acceptă întreaga realitate sovietică, în limbajul care-i este dictat. Occidentalul autentic este cel care nu acceptă în întregime, din civilizația noastră, decât libertatea pe care ea i-o lasă, de a o critica și posibilitatea pe care o oferă, de a fi ameliorată. Ralierea unei fracțiuni a muncitorilor francezi la partidul comunist afectează profund situația intelectualului francez, care trebuie să aleagă. Profetismul

---

[13] Cartier parizian care, mai ales după al Doilea Război Mondial, a fost nucleul vieții intelectuale și culturale a capitalei franceze (*n. tr.*).

revoluționar, proclamat acum un secol de un tânăr filozof ridicat împotriva Germaniei somnolente și ororilor primei industrializări, ne ajută cumva să înțelegem situația și să facem o alegere rezonabilă? A visa la o revoluție este un mod de a schimba Franța sau de a fugi de ea?

Situația franceză este una revoluționară?

Oare intelectualii francezi se întrec în a vorbi despre revoluție — creștină, socialistă, gaullistă, comunistă, existențialistă — pentru că, fiind mai sensibili decât oamenii de rând la mișcările istoriei, simt cumva că vine timpul unor mari cataclisme?

În cursul celor zece ani care au precedat al Doilea Război Mondial, întrebarea s-a tot pus. Dar se adăuga imediat că amenințarea hitleristă le interzicea francezilor nu să se certe între ei — în această privință, nimeni și nimic nu i-ar putea împiedica —, ci să-și regleze conturile prin violență. Eliberarea a fost însoțită de o cvasi-revoluție, pe care atât partizanii, cât și adversarii o consideră ratată. În 1950, se punea problema, o dată în plus, dacă Franța, cu aproape 50% dintre alegători comuniști sau gaulliști — în teorie, ostili regimului —, nu se găsea în pragul unei explozii. Câțiva ani mai târziu, conservatorismul părea mai puțin periclitat și mai degrabă întreținut de veleitățile extremiste sau de declamațiile marțiale.

Franța a cunoscut pseudo-revoluții, în 1940 și 1944, care au determinat reîntoarcerea la instituțiile, oamenii și practicile din vremea celei de-a Treia Republici. Înfrângerea a constrâns Parlamentul să semneze, în iulie 1940, un act de abdicare. O echipă eterogenă — câțiva transfugi din personalul republican se amestecau cu doctrinari de dreapta sau cu tineri dornici de acțiune — a încercat atunci să introducă un regim autoritar, dar nu totalitar. Eliberarea a lichidat această tentativă și a adus la putere o altă echipă, la fel de eterogenă în componența, ca și în ideile ei. Fiind

contra Regimului de la Vichy, aceasta din urmă se declara în legalitatea republicană, când situându-se pe linia ultimului guvern al regimului de ieri, când invocând voința națională întruchipată în Rezistență. Cel mai adesea, ea se proclama revoluționară prin originile și prin proiectul ei: își întemeia legitimitatea nu pe vot, ci invocând un fel de delegare mistică — poporul care se recunoștea într-un om — și pretindea să înnoiască Statul, nu numai să restaureze Republica.

Revoluția și-a risipit elanul prin epurare, prin reforme așa-zise de structură (naționalizări), care se lăsau așteptate în programul Frontului popular și, în fine, prin anumite legi (securitatea socială) care continuau o evoluție începută anterior și nu cereau răsturnări ale ordinii stabilite. În privința textelor și a practicii constituționale, tradiția sau, mai bine zis, proastele obiceiuri au învins cu ușurință veleitățile înnoitoare. Parlamentul și partidele celei de-a Patra Republici[14] s-au arătat la fel de preocupate de prerogativele lor, la fel de ostile unui executiv puternic, ca și ale celei de-a Treia Republici. În 1946, partidele, mai ales primele trei ca mărime, au fost acuzate de monolitism. În anii 1946-1947, radicalii și moderații au făcut o campanie împotriva lor, profitând atât de popularitatea de care se bucura în continuare generalul De Gaulle, cât și de lipsa de popularitate a miniștrilor din momentul acela, datorată inflației și marasmului social. Astăzi, în afara partidului comunist, partidele sunt mai puțin monolitice ca niciodată și-și împart voturile — în majoritatea scrutinurilor. Nu monolitismul constituia adevăratul rău, așa cum nu-l constituie astăzi certurile din interiorul partidelor.

În mod tradițional, democrația parlamentară se definește, în Franța, printr-un executiv slab și prin capacitatea Adunării Naționale nu de a avea o voință, ci de a menține guverne instabile și incoerente. Înfrângerea și eliberarea au

---

[14] Denumire generică dată regimului politic francez care a funcționat din 1946 până în 1958 (*n. tr.*).

creat șansa de a răsturna această tradiție. Când generalul De Gaulle a încercat să creeze o a doua șansă, nu a reușit. Ocazia creată de evenimentele externe nu a fost tolerată, însă, de politica franceză, redusă la ea însăși.

Se poate considera că eșecul Adunării Republicanilor s-a datorat, înainte de toate, greșelilor tactice. Dacă „eliberatorul" ar fi rămas la putere în 1946 și ar fi fost în fruntea mișcării împotriva primei Constituții sau dacă, la câteva luni după demisie, ar fi intrat în bătălie, în ajunul primului referendum, victoria, care a fost obținută fără el contra blocului socialist-comunist, i-ar fi aparținut. El ar fi putut impune o Constituție diferită de cea care a fost adoptată la al doilea referendum. Poate că în 1947-1948, după alegerile municipale, chiar după alegerile legislative din iunie 1951, dacă ar fi consimțit la alianțe, el ar fi putut nu să obțină o autoritate necondiționată, dar să constituie un minister și să introducă reforme. A fost nevoie de o inabilitate ieșită din comun ca să ajungă la dezagregarea din 1952. Președintele Adunării Republicane a preferat oare, în sinea lui, un eșec indiscutabil unui succes îndoielnic? Puterea limitată la care ar fi avut acces nu i-ar fi permis decât măsuri parțiale, dezamăgitoare; așa, protestul, fără a face dovada responsabilității, lasă, probabil, o amintire mai puternică.

O neînțelegere a compromis, însă, tentativa, încă de la început. Odată risipită teama de comunism, majoritatea alegătorilor, a militanților și chiar a aleșilor gaulliști dorea un guvern analog celui al lui Raymond Poincaré. Dar conducătorii erau mai ambițioși decât trupele. Ei au refuzat compromisurile pe care trupele le-ar fi acceptat.

Oricare ar fi accidentele care au contribuit la falimentul revoluțiilor din 1940 și 1944, la înfrângerea Adunării Republicane, triumful forțelor conservatoare se poate explica. Francezii sunt nemulțumiți, dar n-au nici un chef să iasă în stradă. Dificultățile de aprovizionare, inflația, la care s-a adaugat amenințarea comunistă între 1946 și 1948, le-au adâncit nemulțumirile. Începând din 1949, grosul populației a dorit să se întoarcă la modul de viață tradițional.

Majoritatea muncitorilor din industrie sunt ostili unui regim care le refuză nivelul de trai dorit și participarea morală la viața comunității pe care ei o pretind. Implicarea în politică a muncitorilor, adeziunea la partidul comunist a conducătorilor sindicali întrețin atmosfera generală de luptă de clasă, nu provoacă o revoltă de neoprit.

Revoluțiile se nasc nu atât din nemulțumire, cât din disperare sau din speranță. Presiunile din afară pe care le suportă Franța fac ca tresărirea revoluționară să fie și mai puțin probabilă. În jocul parlamentar, dreapta profită de forța electorală a partidului comunist. Dacă acesta n-ar fi subordonat Moscovei, dacă ar coopera sincer cu partidul socialist, Frontul popular ar putea răsturna Republica atât de conservatoare, care-și datorează renașterea, paradoxal, dușmanului detestat.

Cel puțin în viitorul apropiat, nici una dintre cele două tactici — între care au de ales revoluționarii: să-i deturneze pe muncitori din strânsoarea comunistă sau să realizeze frontul comun (național sau popular) al stângii, care să adune laolaltă comuniști și necomuniștii — nu are prea multe șanse de reușită. Forța partidului comunist este pe măsura slăbiciunii partidului socialist. Când acestuia din urmă îi slăbește dinamismul și i se subțiază clientela provenită din rândurile muncitorimii, cel dintâi reușește să-și ralieze o fracțiune importantă a proletariatului, cele două fenomene fiind legate între ele; dar nu putem spune că unul este cauza și celălalt, efectul. Cum se poate ieși din cercul vicios? Ce reforme spectaculoase ar îndepărta milioanele de alegători de stânga de partidul în care și-au pus speranța? Ne îndoim că ar fi de ajuns un prim-ministru energic și dezvoltarea economică pentru ca, dintr-odată, climatul să se schimbe. Ar fi nevoie, cel puțin, de timp.

Protejat de „stalinizarea" mișcării muncitorești contra unei revoluții de stânga, protejat de slăbiciunea partidului socialist împotriva nerăbdării de a face reforme, conservatorismul francez a fost apărat până în prezent de solidaritatea atlantică împotriva consecințelor propriilor greșeli.

Din 1946 până în 1949, ajutorul american a permis renunțarea la măsurile draconice pe care le-ar fi impus criza în absența unei intervenții din afară. Integrarea într-un sistem internațional, oricât de necesară ar fi, riscă să înăbușe voința de reformă.

În opinia multor observatori (eram atunci unul dintre ei), în 1946, parlamentarismul, așa cum se practica el în Franța, părea, în mod ciudat, să nu se adapteze Războiului Rece, disidenței comuniste sau exigențelor unei economii pe jumătate dirijate. Uitam de situația Franței în lume. Odată cu hegemonia Macedoniei, nimeni nu s-a străduit să reformeze instituțiile de la Atena. Parte a imperiului lui Alexandru cel Mare sau a Imperiului Roman, fosta cetate glorioasă nu mai trăia, din punct de vedere politic.

Comparația nu e întru totul îndreptățită. Statele Unite nu sunt nici dotate cu talent, nici animate de dorința de a-și organiza hegemonia. În Europa și în Africa, Franța continuă să aibă responsabilități propriu-zis politice. Așa că venirea la putere a lui Mendès-France și deciziile spectaculoase luate în Africa de Nord au fost urmate de refuzul americanilor de a-i sprijini pe francezi în Indochina. Înfrângerea de la Dien-Bien-Phu a precipitat, în Parlament, căderea celor răspunzători.

Cum am fi putut să nu fim indignați, în perioada 1930-1939, de slăbiciunea și orbirea celor care guvernau Franța? În ajunul războiului, nivelul producției rămânea cu circa 20% inferior celui din 1929. În 1940, armata franceză a avut de înfruntat aproape singură armata germană. În zece ani, printr-o succesiune de erori greu de imaginat, guvernanții reușiseră să provoace sau să suporte decăderea economiei și dezagregarea sistemului nostru de alianțe.

Nu suntem siguri că politica externă a celei de-a Patra Republici a fost superioară celei a Republicii a Treia, în privința declinului. Am trimis în Indochina cea mai bună forță militară a noastră, într-o zonă a lumii unde nu mai aveam nici interese, nici mijloace de acțiune, într-un război pe care, de ani buni, nu puteam decât să-l pierdem, nicidecum să-l câștigăm.

În Europa, până în 1950, diplomația noastră s-a străduit să încetinească procesul de redresare a Germaniei occidentale — inevitabil și previzibil din momentul în care Rusia a început sovietizarea Estului european —, în loc să profite de împrejurări pentru a obține o reconciliere, așa cum cerea conjunctura. Odată cu planul Schuman, diplomația noastră sare la extrema cealaltă. Ea înțelege să realizeze, alături de Germania Federală, Italia și țările Benelux[15]-ului, un fel de Stat comun. Federația celor șase state devine un obiectiv grandios, pe care-l proclamă reprezentanții noștri. Cum se va realiza Europa unită fără să se strice Uniunea franceză? Va subscrie, oare, o majoritate — în Franța și în Parlament — la proiectul federaliștilor?

Marile decizii, de care depinde pacea sau războiul, nu sunt luate pe Quai d'Orsay[16]. Eventualul faliment al diplomației noastre nu ar mai antrena consecințe atât de catastrofice ca în urmă cu douăzeci de ani. Înainte de 1939, francezii aveau motive comune să-i deteste pe guvernanți, fiindcă mai țінteau încă un obiectiv precis: să evite războiul fără să-și piardă independența. Astăzi, această minimă solidaritate nu mai există. O largă majoritate se pronunță în favoarea unei Europe cu frontiere și un regim politic nedeterminate. Cum vine vorba de o Europă definită — a celor Șase — sau de o Europă federală ori pseudo-federală, francezii se despart, așa cum o fac și în privința reînarmării Germaniei Federale, a eliberării Europei de Est sau a reformelor din Tunisia ori Maroc. Francezii se pun de acord, la limită, în a denunța incapacitatea regimului de a-și defini o politică. Deplâng faptul de a nu avea o voință unică; dar doresc ei cu adevărat s-o găsească?

---

[15] Denumire dată unei uniuni vamale, apoi (începând din anul 1960) economice încheiate în 1944 între *BE*lgia, Olanda (*NE*derland) și *LUX*emburg (*n. tr.*).

[16] Chei de pe malul stâng al Senei, pe care se află situat Ministerul de Externe francez (*n. tr.*).

Pe plan intern, primul deceniu al celei de-a Patra Republici e mai bun decât ultimul deceniu al Republicii a Treia. Afirmația îi va scandaliza, poate, pe liberali, care pun accentul pe deteriorarea monedei și pe creșterea birocrației de stat. Expansiunea economică, deși determină inflația, e preferabilă stagnării, chiar însoțite de o monedă stabilă. Deflația dintre 1931 și 1936, la care a condus efortul de a menține constant cursul de schimb al francului, a pregătit explozia socială din 1936 și erorile economice ale Frontului popular.

Fie că e vorba de agricultură, de industrie, de legislația socială, țara e mai puțin stabilă decât era înainte. Nu s-ar putea spune că malthusianismul industriașilor a fost definitiv eliminat, că țăranii au recunoscut cu toții necesitatea de a moderniza metodele de cultivare a pământului. Dirijismul conservator — protecția acordată tuturor intereselor sale, blocarea mecanismelor liberale sau administrative susceptibile de a obliga întreprinderile marginale la reconversie — continuă să funcționeze. Și totuși, înfrângerea, ocupația, cvasi-revoluția din 1944 au zdruncinat obișnuințele, i-au făcut pe francezi mai puțin rezistenți la reformă și mai puțin ostili în fața asumării de riscuri.

Dacă se poate spune că națiunea e mai vitală, regimul politic, în schimb, nu este mai bun. Guvernele sunt mai divizate și chiar mai slabe decât în ultimii ani ai celei de-a Treia Republici. Nimeni n-ar putea să aprobe Republica a Patra, doar dacă nu consideră incapacitatea de a acționa drept suprema virtute a Statului. Ne-am înșela dacă am vorbi numai despre disidența intelectualilor; ar trebui să vorbim despre disidența francezilor față de Franța sau a cetățenilor față de Stat. Societatea cristalizată și inteligența ideologică sunt cele două fenomene doar aparent contradictorii; dimpotrivă, ele formează un sistem. Cu cât inteligența aderă mai puțin la real, cu atât mai mult ea visează la revoluție. Cu cât realitatea socială pare mai închegată, cu atât mai mult inteligența își vede misiunea în critica și refuzul celei dintâi.

Forțele de înnoire care se dezvoltă sub crusta conservatorismului, creșterea natalității, modernizarea industriei și agriculturii deschid o perspectivă de viitor. Intelectualii se vor reconcilia cu Franța în ziua în care aceasta va fi mai demnă de ideea pe care ei și-o fac despre ea. Dacă această reconciliere nu se va produce sau dacă se va produce încet, explozia pe care o doresc revoluționarii, de care partidele politice se tem în sinea lor, dar pe care-și dau silința s-o pregătească, explozia care să smulgă măștile dintr-odată rămâne, totuși, improbabilă, deși posibilă. Printr-un soi de lege nescrisă a Republicii, Adunarea Națională își transmite puterile unui singur om, în momentul în care criza atinge un asemenea grad, încât regimul și jocul parlamentar sunt amenințate. Această lege, care a făcut posibilă existența celei de-a Treia Republici, a fost, pare-se, transmisă și celei de-a Patra Republici. Înfrângerea din Indochina a deschis calea Cabinetului condus de Mendès-France.

Francezii nu sunt atât de nefericiți, încât să se revolte împotriva sorții. Decăderea națională li se pare imputabilă mai mult evenimentelor decât oamenilor. Fiind incapabili să vadă un viitor în comun, le lipsește speranța care înflăcărează mulțimile. N-au avut niciodată înțelepciunea de a se lipsi de un ideal. Sarcinile de îndeplinit nu-i interesează, dacă nu sunt transfigurate de nici o ideologie. Iar ideologiile îi ridică pe unii împotriva celorlalți. Ei conviețuiesc atunci când își tempereazã elanurile contradictorii prin scepticism. Scepticismul nu este revoluționar, nici măcar atunci când împrumută limbajul Revoluției.

*

Nici conceptul de stânga, nici conceptul de revoluție nu vor cădea vreodată în desuetudine. Cel de-al doilea exprimă, și el, o nostalgie, care va dura atâta vreme cât societățile vor fi imperfecte, iar oamenii — însetați să le reformeze.

Nu vreau să spun că dorința de a ameliora societatea trimite întotdeauna sau în mod logic la voința de revoluție. Este nevoie și de o anumită măsură de optimism și de nerăbdare. Există oameni care sunt revoluționari fiindcă urăsc lumea sau doresc producerea de catastrofe; cel mai adesea, însă, ei păcătuiesc prin optimism. Toate regimurile cunoscute sunt condamnabile, dacă le raportăm la un ideal abstract de egalitate sau de libertate. Singură Revoluția, pentru că este o aventură, sau regimul revoluționar, pentru că e de acord cu folosirea permanentă a violenței, par capabile să atingă scopul sublim. Mitul revoluției servește drept refugiu gândirii utopice, el se interpune într-un mod misterios, imprevizibil, între real și ideal.

Violența însăși atrage, fascinează, mai degrabă decât produce repulsie. Laburismul sau „societatea scandinavă fără clase" nu s-au bucurat niciodată — în ochii stângii europene, mai ales franceze — de prestigiul pe care l-a avut Revoluția rusă, în ciuda războiului civil, a ororilor colectivizării sau ale marii epurări. Trebuie zis oare *în ciuda* sau *din cauza*? Uneori, totul se petrece ca și cum prețul revoluției s-ar afla mai degrabă în creditul, decât în debitul întreprinderii.

Nimeni nu este atât de lipsit de rațiune, încât să prefere războiul în locul păcii. Această observație a lui Herodot ar trebui aplicată războaielor civile. Romantismul războiului a murit în noroaiele Flandrei, romantismul războiului civil a supraviețuit beciurilor de la Lubianka[17]. Ne întrebăm, câteodată, dacă mitul Revoluției nu se întâlnește, în ultimă instanță, cu cultul fascist al violenței. În ultimele momente ale piesei *Diavolul și bunul Dumnezeu* a lui Jean-Paul Sartre, personajul Goetz strigă: „Iată că începe domnia omului. Frumos început. Hai, Nasty, voi fi călău și măcelar… Este de făcut acest război și eu îl voi face".

Să fie, oare, domnia omului o domnie a războiului?

[17] Închisoare situată în sediul de la Moscova al KGB-ului (*n. tr.*).

3
Mitul proletariatului

Escatologia marxistă îi atribuie proletariatului rolul unui salvator colectiv. Expresiile pe care le folosea Marx în tinerețe nu lasă loc îndoielii asupra originilor iudeo-creștine ale mitului clasei alese, prin suferințele îndurate, pentru a răscumpăra umanitatea. Misiunea proletariatului, sfârșitul preistoriei grație Revoluției, domnia libertății — nu e greu să recunoaștem în toate acestea structura gândirii milenariste: Mesia, ruptura, împărăția lui Dumnezeu.

Marxismul nu se descalifică prin asemenea comparații. Renașterea, sub o formă aparent științifică, a credințelor seculare seduce spiritele lipsite de credință. Mitul poate părea o prefigurare a adevărului, așa cum ideea modernă este o supraviețuire a visurilor.

Exaltarea proletariatului ca atare nu este un fenomen universal. Mai degrabă putem vedea în ea un semn al provincialismului francez. Acolo unde domnește „Credința nouă", nu proletariatul, ci mai curând partidul face obiectul unui cult. Acolo unde învinge laburismul, muncitorii din uzine, deveniți mici-burghezi, nu-i mai interesează pe intelectuali și nici ei nu se mai interesează de ideologii. Îmbunătățirea vieții le confiscă prestigiul dat de nefericire și-i ferește de tentația violenței.

Înseamnă acest lucru că filozofarea în jurul proletariatului și al funcției sale se limitează, de-acum înainte, doar la țările occidentale care ezită între fascinația exercitată de regimul sovietic și fidelitatea față de libertățile democratice? Controversele subtile în legătură cu proletariatul și partidul, care au curs liber în coloanele revistelor *Les Temps modernes* și *Esprit*, seamănă cu cele care-i aduceau, acum

o jumătate de secol, pe militanți și pe teoreticieni în Rusia și în Germania. În Rusia, ele sunt tranșate autoritar de la o vreme, iar în Germania s-au stins, din lipsă de combatanți. Dar între țările convertite la comunism și țările occidentale, în care dezvoltarea producției i-a transformat pe lucrătorii pământului din sărmani în cotizanți voluntari ai sindicatelor, trăiește mai mult de jumătate din omenire, care invidiază nivelul de trai al țărilor din urmă, dar își îndreaptă privirile spre cele dintâi.

Definiția proletariatului

Se discută cu multă pasiune despre definiția exactă a conceptului de clasă, poate cel mai des întâlnit în limbajul politic. Nu vom intra aici într-o discuție care, într-un anumit sens, nu are o concluzie. Nimic nu dovedește că există, circumscrisă dinainte, o realitate, una singură, care să poată fi botezată clasă. Discuția este cu atât mai puțin necesară, cu cât toată lumea știe care sunt, într-o societate modernă, oamenii pe care suntem de acord să-i botezăm proletari: salariații care lucrează cu brațele în uzine.

De ce definiția clasei muncitoare este adesea dificil de formulat? Nici o definiție nu marchează precis limitele unei categorii. De la ce nivel al ierarhiei încetează muncitorul calificat să mai aparțină proletariatului? Este proletar muncitorul manual de la serviciile publice, având în vedere că-și primește salariul de la stat și nu de la un întreprinzător privat? Salariații din comerț, care manipulează obiectele fabricate de alții, aparțin aceleiași categorii ca și salariații din industrie? Nu ne interesează să răspundem dogmatic la astfel de întrebări: criteriile sunt diferite și nu se potrivesc unele cu altele. În funcție de natura meseriei, de modul de plată și de salariul primit ori de stilul de viață, vom include sau nu anumiți lucrători în rândul proletariatului.

Mecanicul de garaj, lucrător manual și salariat, nu are aceeași situație, aceeași perspectivă asupra societății, precum muncitorul care lucrează la linia de asamblare a uzinelor Renault. Nu există o esență proletară la care ar participa numai anumiți salariați, ci o categorie, al cărei centru este bine definit, iar marginile rămân neclare.

Această dificultate de a delimita conceptul n-ar fi suscitat, singură, atâtea controverse. Doctrina marxistă îi acorda proletariatului misiunea unică de a transforma istoria, spun unii, sau de a împlini destinul omenirii, spun ceilalți. Cum pot milioanele de muncitori din uzine, risipiți în mii de întreprinderi, să fie subiectul unui astfel de scop final? De aici decurge o a doua cercetare, nu asupra granițelor, ci asupra unității proletariatului.

Sunt ușor de constatat câteva trăsături comune, materiale și psihologice, între lucrătorii manuali din industrie: valoarea veniturilor, repartiția cheltuielilor, stilul de viață, atitudinea față de meserie sau de angajator, sentimentul valorilor etc. Trăsăturile acestea comune, reperabile în mod obiectiv, sunt parțiale. Proletarii francezi seamănă între ei în anumite privințe, dar sunt diferiți de proletarii englezi. Proletarii care trăiesc la sate sau în orașele mici se aseamănă, probabil, mai mult cu vecinii lor, decât cu lucrătorii din marile orașe. Cu alte cuvinte, omogenitatea categoriei proletare este, în mod evident, imperfectă, deși probabil că e mai profundă decât aceea a altor categorii sociale.

Aceste observații banale explică de ce există, inevitabil, o distanță între proletariatul pe care-l studiază sociologul și proletariatul care are ca misiune să transforme istoria. Pentru a sublinia această distanță, există o metodă, astăzi la modă, care constă în a relua formula marxistă: „Proletariatul va fi revoluționar sau nu va fi deloc"; „Proletarul devine proletar în momentul în care se refuză propriei sale alienări"[1] (Francis Jeanson). „Unitatea proletariatului e dată

[1] *Esprit*, iulie-august, 1951, p. 13.

de raportul său cu celelalte clase ale societății — într-un cuvânt, de lupta sa"[2] (J.-P. Sartre). Din clipa în care este definit printr-o voință generală, proletariatul capătă o unitate subiectivă. Prea puțin contează numărul proletarilor în carne și oase care participă la această voință: minoritatea combatantă întruchipează în mod legitim întreg proletariatul.

Felul în care a folosit cuvântul Toynbee a creat noi echivocuri. Muncitorul din industrie nu e decât un exemplu între altele pentru acei indivizi, numeroși în epocile de descompunere, care se simt străini de cultura existentă, se răzvrătesc împotriva ordinii stabilite și sunt sensibili la chemarea profeților. În lumea antică, sclavii și deportații au fost cei care au ascultat glasul apostolilor. Printre lucrătorii din cartierele industriale, discursul marxist a câștigat milioane de adepți. Neintegrații în societate sunt proletari, tot așa cum proletare sunt populațiile semibarbare, aflate la periferia zonei de civilizație.

Vom lăsa deoparte această ultimă definiție, după care deportații, cei închiși în lagărele de concentrare sau minoritățile naționale ar merita calificativul de proletariat mai mult decât muncitorii din industrie. În schimb, definiția dată de J.-P. Sartre ne conduce la tema esențială. De ce are proletariatul o misiune unică în istorie?

Alegerea proletariatului pentru o asemenea misiune era exprimată în textele de tinerețe ale lui Marx prin formule celebre: „o clasă în lanțuri grele, o clasă a societății burgheze care este tot ce poate fi mai străin de societatea burgheză, o categorie care are un caracter universal ca urmare a suferințelor sale universale...". Dezumanizarea proletarilor, care nu aparțin nici unei comunități particulare, face din ei oameni, oameni pur și simplu, tocmai de aceea universali.

Aceeași idee este reluată, sub forme infinit variate, de către filozofii existențialiști, în special de Merleau-Ponty:

---

[2] „Comuniștii și pacea", în *Les Temps modernes*, nr. 84-85, octombrie-noiembrie 1952, p. 750.

„Marxismul îi acordă un privilegiu proletariatului, pentru că, urmând logica internă a condiției sale, modul său de existență cel mai puțin deliberat, în afara oricărei iluzii mesianice, proletarii, care «nu sunt zei», dar sunt singurii în stare să împlinească destinul omenirii... Ținând seama de rolul său în constelația istorică dată, proletariatul se îndreaptă spre recunoașterea omului de către om"[3]; „Condiția proletarului face ca el să se detașeze de particularități nu prin reflecție, nici printr-un procedeu al abstractizării, ci rămânând în realitate și prin mișcarea însăși a vieții sale. El singur *este* universalitatea pe care o gândește, el singur realizează conștiința de sine a cărei schiță au trasat-o filozofii, în gândirea lor."[4]

Disprețul fățiș pe care-l manifestă intelectualii față de meseriile din comerț și industrie mi s-a părut întotdeauna demn de dispreț el însuși. Faptul că aceiași intelectuali, care-i privesc de sus pe ingineri sau pe șefii lor, cred că pot recunoaște, în muncitorul din fața strungului sau de pe linia de asamblare, omul universal mi se pare simpatic, dar surprinzător. Nici diviziunea muncii, nici ridicarea nivelului de trai nu contribuie la această universalizare.

Se consideră că proletarii observați de Marx, care munceau 12 ore pe zi, care nu erau protejați de nici un sindicat și de nici o lege socială și erau supuși legii de bronz a salariilor[5], au părut că-și depășesc condiția particulară prin suferință. Nu e cazul, însă, al muncitorului de la Detroit, Coventry, Stockholm, Billancourt, din bazinul Ruhr — sau chiar de la Moscova —, care n-are nimic de-a face cu omul universal, ci este doar cetățeanul unei națiuni și militantul unui partid. Filozoful are dreptul să-și dorească în sinea lui ca proletarul să nu se integreze în ordinea existentă și

---

[3] *Umanism și Teroare*, Paris, 1947, p. 120.

[4] *Ibidem*, p. 124.

[5] Teorie a lui Ferdinand Lassalle (1825-1864), autor socialist german, potrivit căreia, în momentul în care muncitorii vor fi în concurență pentru a-și oferi serviciile, salariile vor scădea (*n. tr.*).

să se păstreze pentru acțiunea revoluționară. Dar el n-ar mai fi îndreptățit, la mijlocul secolului XX, să postuleze ca un fapt incontestabil universalitatea lucrătorului din industrie. În ce sens poate să fie numit proletariatul francez, divizat între organizațiile rivale, „singura intersubiectivitate autentică"?

Etapa ulterioară a raționamentului, care tinde să confirme escatologia marxistă, nu e mai convingătoare. De ce *trebuie să fie revoluționar* proletariatul? Dacă rămânem la un sens vag al termenului, putem spune că muncitorii de la Manchester, în anul 1850, ca și cei din Calcutta de astăzi, iau atitudine față de situația lor printr-un soi de revoltă. Ei sunt conștienți că sunt victimele unei organizări sociale nedrepte. Dar nu toți proletarii au sentimentul că sunt exploatați sau oprimați. Mizeria extremă sau resemnarea ancestrală înăbușă acest sentiment, în vreme ce ridicarea nivelului de trai și umanizarea raporturilor industriale doar îl atenuează. Probabil că el nu va dispărea niciodată în întregime, nici măcar odată cu propaganda obsesivă a Statului comunist, atât de mult este legat de condiția salariatului și de structura industriilor moderne.

Nu cred că putem trage concluzia că proletariatul este în mod spontan revoluționar. Lenin a constatat cu clarviziune indiferența muncitorilor față de vocația lor, grija lor pentru reforme *hic et nunc*. Teoria partidului ca avangardă a proletariatului s-a născut din chiar necesitatea recunoscută de a antrena masele, care doresc o soartă mai bună, dar detestă Apocalipsa.

În doctrina lui Marx din perioada sa de tinerețe, vocația revoluționară a proletariatului decurge din exigențele dialecticii. Proletarul e sclavul care-și va învinge stăpânul, nu pentru sine, ci în numele tuturor. El e martorul nedreptăților, cel care va duce la îndeplinire destinul omenirii. Marx și-a petrecut restul vieții căutând să verifice, prin analiza economică și socială, adevărul acestei dialectici.

Comunismul ortodox postulează cu aceeași ușurință vocația revoluționară a proletariatului, ca urmare a inter-

pretării globale a istoriei, pe care o consideră incontestabilă. Accentul e pus, de fapt, pe partid. Or, nici existența, nici voința revoluționară a acestuia din urmă nu lasă loc de îndoieli. La început, oamenii își exprimau adeziunea față de partid pentru că el întruchipa o clasă promovată în rolul de salvator colectiv. Odată ajuns în interiorul partidului, clasa devine cu atât mai puțin importantă, cu cât tovarășii provin din toate clasele.

Nu se întâmplă la fel cu filozofii francezi, care vor să fie revoluționari, refuză să intre în partidul comunist și, totuși, afirmă că „nu poți combate clasa muncitoare fără să devii dușmanul oamenilor și al tău însuți"[6]. La mijlocul secolului XX, muncitorul din industrie nu mai este omul redus la nuditatea condiției umane, disoluție a tuturor claselor și a tuturor partidularităților. Cum justifică, atunci, acești gânditori misiunea pe care i-o conferă?

Fără multe complicații de limbaj, temele par a fi următoarele. Muncitorul din industrie nu-și poate conștientiza situația fără să se revolte: revolta este unica reacție umană față de conștientizarea condiției inumane. Muncitorul nu face diferență între soarta lui și cea a celorlalți; el vede cu limpezime că nefericirea sa este colectivă, nu individuală, că este legată de structurile instituționale, nu de intențiile capitaliștilor. De aceea, revolta proletară tinde să se organizeze, să devină revoluționară sub conducerea unui partid. Proletariatul nu se constituie în clasă decât în măsura în care ajunge la o unitate, iar aceasta nu poate rezulta decât din opoziția față de celelalte clase. Proletariatul se definește prin lupta *sa* împotriva societății.

În ultimele sale scrieri, J.-P. Sartre pleacă de la ideea autentic marxistă că proletariatul nu se poate uni decât opunându-se celorlalte clase și ajunge la ideea necesității unei organizări, adică a unui partid. El o confundă implicit pe ascuns, partidul proletarilor cu partidul comunist, în așa fel, încât întoarce în favoarea acestuia din urmă argu-

---

[6] J.-P. Sartre, *Les Temps modernes*, iulie 1952, nr. 81, p. 5.

mentele care demonstrează numai nevoia *unui* partid care să apere interesele muncitorilor. Nu se știe, de altfel, dacă argumentul e valabil pentru proletariatul francez din 1955 pentru proletariatul francez din ultimele două secole sau pentru toți proletarii din regimurile capitaliste.

Să revenim la considerații prozaice. Dacă ne punem de acord să-i numim proletari pe muncitorii din industrie, care sunt aspectele condiției lor, împotriva cărora se revoltă? Care sunt cele pe care o revoluție le-ar elimina? În ce constă, concret, apariția unei clase muncitoare „deproletarizate"? Prin ce s-ar deosebi muncitorii de ieri, victorioși în lupta cu alienarea, de muncitorii de azi?

Emancipare ideală și emancipare reală

Proletarul, ne spun Marx și scriitorii care se inspiră de la el, e „alienat". El nu posedă nimic altceva decât puterea sa de muncă, pe care i-o împrumută, pe piață, proprietarului mijloacelor de producție. Proletarul este îngrădit de o sarcină de muncă nu foarte generoasă și nu primește, ca preț al efortului său, decât un salariu care abia îi ajunge să se întrețină, pe sine și familia lui. Conform acestei teorii, proprietatea privată asupra mijloacelor de producție este originea ultimă a oprimării și a exploatării. Spoliat de plusvaloarea acumulată doar de capitaliști, muncitorul este privat, ca să spunem așa, de însăși umanitatea lui.

Aceste teme marxiste rămân în planul secund al reflecției. E dificil să le reproduci ca atare. Nodul demonstrației, în *Capitalul*, este concepția potrivit căreia salariul, ca orice marfă, ar avea o valoare, determinată de nevoile muncitorului și ale familiei sale. Or, această concepție este fie considerată într-un sens riguros și, în acest caz, creșterea salariilor în Occident o respinge fără drept de apel, fie interpretată în sens larg, nevoile ireductibile ale muncitorilor depind de psihologia colectivă și, în acest caz, concepția respectivă nu ne mai oferă nimic. La mijlocul secolului XX,

în Statele Unite, un muncitor trebuie să-și poată cumpăra din salariul său o mașină de spălat sau un televizor.

În Franța, nu s-a studiat *Capitalul* și se întâmplă foarte rar ca scriitorii să facă referire la el. Uitarea teoremelor economice ale lui Marx afectează mai puțin analiza alienării muncitorilor, decât constatarea unui fapt evident: multe dintre nemulțumirile muncitorești nu au nimic de-a face cu sistemul de proprietate. Ele persistă ca atare, atunci când mijloacele de producție aparțin Statului.

Să enumerăm nemulțumirile principale: 1. insuficiența salariului; 2. durata excesivă a zilei de muncă; 3. amenințarea cu șomajul total sau parțial; 4. neplăcerile legate de tehnica sau de organizarea administrativă a uzinei; 5. sentimentul de a fi închis în condiția de muncitor, fără perspectiva avansării; 6. conștiința de a fi victima unei nedreptăți fundamentale, fie că regimul îi refuză lucrătorului o parte îndreptățită din produsul național, fie că-i refuză participarea la gestionarea economiei.

Propaganda marxistă are tendința de a răspândi conștiința unei nedreptăți fundamentale și de-a confirma prin teoria exploatării. Această propagandă nu reușește în toate țările. Acolo unde revendicările imediate sunt în mare parte satisfăcute, punerea sub acuzație a regimului devine un radicalism steril. În schimb, acolo unde ele nu sunt satisfăcute sau sunt satisfăcute prea încet, tentația de a contesta regimul riscă să devină irezistibilă.

Interpretarea marxistă a nefericirii proletare nu poate să nu le pară plauzibilă proletarilor înșile. Cruzime a salariatului, a sărăciei, a tehnicii, a unei vieți lipsite de viitor, a șomajului temut: de ce să nu pună totul pe seama capitalismului, de vreme ce acest cuvânt acoperă, în același timp, raporturile de producție și modul de distribuție? Chiar și în țările unde reformismul a fost împins cel mai departe, în Statele Unite, unde întreprinderea privată este, în ansamblu, acceptată, persistă o prejudecată ostilă profitului, o bănuială, oricând pregătită să se trezească la viață, potrivit căreia capitalistul sau societatea anonimă ca atare

își exploatează muncitorii. Interpretarea marxistă îmbrățișează această perspectivă asupra societății, la care muncitorii aderă spontan.

De fapt, se știe că nivelul salariilor depinde, în Occident, de productivitate, de repartiția venitului național între investiții, cheltuieli militare și consum, de distribuția veniturilor între clase. Repartiția veniturilor nu este mai egalitară în regimul de tip sovietic, decât în regimul de tip capitalist sau mixt. Partea investițiilor e mai mare dincolo de Cortina de Fier. Expansiunea economică a servit acolo mai mult la creșterea puterii, decât la creșterea nivelului de trai. Nu există nici o dovadă că proprietatea colectivă este mai propice pentru ameliorarea productivității decât proprietatea privată.

Scăderea duratei zilei de muncă s-a dovedit compatibilă cu capitalismul. În schimb, amenințarea șomajului rămâne unul dintre relele oricărui regim, nu atât de proprietate privată, cât de piață. Cu excepția cazului în care sunt eliminate în mod radical oscilațiile conjuncturii sau consimțim la o inflație permanentă, orice economie care practică libera angajare implică un risc de șomaj, cel puțin temporar. Acest inconvenient nu trebuie negat, el trebuie redus cât mai mult cu putință.

În ceea ce privește nemulțumirile muncii în industrie, psihotehnicienii au analizat cauzele și modalitățile lor multiple. Ei au sugerat metode susceptibile de a atenua oboseala și plictisul, de a tempera protestele și a asigura integrarea muncitorilor într-o secție a unei întreprinderi sau în întreprindere ca întreg. Nici un regim, capitalist sau socialist, nu presupune și nici nu exclude folosirea acestor metode. Inferioritatea proprietății private, în această privință, constă în faptul că punerea în chestiune a regimului îi determină pe mulți muncitori sau intelectuali să denunțe folosirea, în scopul păstrării ordinii sociale, a cunoștințelor oferite de științele umaniste.

Șansele de promovare, în ceea ce-i privește pe muncitori, depind oare de regim? Răspunsul este dificil: studiile

comparative ale mobilității sunt prea imperfecte pentru a permite o judecată categorică. În general, ascensiunea este cu atât mai ușoară, cu cât crește proporția meseriilor nemanuale. Progresul economic este, prin el însuși, un factor de mobilitate. Ștergerea prejudecăților de castă ar trebui să accelereze reînnoirea elitei în țările cu democrație burgheză. În Uniunea Sovietică, lichidarea vechii aristocrații și rapiditatea dezvoltării industriale au sporit șansele promovării.

În fine, protestul împotriva regimului ca atare conduce, în mod logic, la revoluție. Dacă, definindu-se prin proprietatea privată asupra mijloacelor de producție și prin mecanismele de piață, capitalismul este originea tuturor relelor, atunci reformele devin condamnabile, pentru că riscă să prelungească durata unui sistem odios.

Plecând de la aceste observații, succinte și banale, distingem fără efort două forme de emancipare a muncitorilor sau de a pune capăt procesului de alienare. Prima, niciodată dusă la bun sfârșit, este dată de măsuri multiple și parțiale: salariul muncitorilor crește în același timp cu productivitatea, legile sociale protejează familia și bătrânii, sindicatele discută în mod liber cu angajatorii condițiile de muncă, lărgirea sistemului de învățământ conduce la creșterea șanselor de promovare. Să numim *reală* această emancipare: ea se traduce prin ameliorări concrete ale condiției proletarului, dar permite subzistența conflictelor (șomaj, nemulțumiri în cadrul întreprinderii) și, uneori, în cadrul unei minorități mai mult sau mai puțin puternice, a revoltei împotriva principiilor regimului.

O revoluție precum cea sovietică îi conferă puterea absolută unei minorități care se revendică de la proletariat și-i transformă pe mulți muncitori sau fii de muncitori în ingineri sau funcționari. Înseamnă asta, oare, că proletarii, adică milioanele de oameni care lucrează cu forța brațelor în uzine, sunt emancipați?

Nivelul de trai n-a crescut prea repede în democrațiile populare din Europa răsăriteană; mai degrabă a scăzut, pentru că noile clase conducătoare n-au consumat o parte

mai mică din produsul național, decât fostele clase conducătoare. Acolo unde existau sindicate libere, acum nu mai există decât organisme supuse Statului, a căror funcție este să îndemne la muncă, nu să facă revendicări. Riscul de șomaj a dispărut, dar odată cu el au dispărut și libera alegere a meseriei sau a locului de muncă și alegerea conducătorilor sindicali, a guvernanților. Proletariatul nu mai este alienat, fiindcă posedă, conform ideologiei, mijloacele de producție și chiar Statul. Însă el nu a scăpat nici de riscul de deportare, nici de cartea de muncă, nici de autoritatea managerilor.

Să însemne acest lucru că emanciparea, pe care o vom numi *ideală*, ar fi una iluzorie? Nu vom intra în polemică. Spuneam că proletariatul este înclinat să interpreteze ansamblul societății potrivit filozofiei marxiste: el se crede victimă a patronului, chiar și atunci când este, mai ales, victimă a producției insuficiente. Această judecată poate să fie greșită, însă nu este mai puțin autentică. Odată cu eliminarea capitaliștilor, înlocuiți cu manageri de stat, odată cu instaurarea unui plan de producție, totul devine clar. Inegalitățile dintre salarii ilustrează importanța diferită a funcțiilor, scăderea consumului și creșterea investițiilor. Proletarii, cel puțin o parte considerabilă a lor, acceptă mai ușor *Zeiss*-ul managerului numit de Stat, decât *Packard*-ul patronului. Ei nu protestează împotriva privațiunilor, pentru că-și dau seama că e nevoie să treacă prin ele pentru a ajunge la viitorul promis. Cei care cred în societatea fără clase, aflată la orizontul istoriei, vor simți că participă la realizarea unei mari opere, chiar și prin sacrificiul propriu.

Numim *ideală* emanciparea pe care marxiștii o numesc *reală*, pentru că este definită de o ideologie care spune că proprietatea privată stă la originea tuturor alienărilor; în regimul sovietic, în loc să fie individualizat prin munca sa în serviciul unui întreprinzător, salariatul este universalizat prin participarea sa la comunitate și liber, fiindcă se supune necesității pe care o întruchipează planurile de industrializare, care sunt conforme cu exigențele unei istorii comandate de legi inflexibile.

Cel ce denunță capitalismul în esența lui preferă planificarea, cu toate rigorile ei politice, mecanismelor de piață, cu alternanțele lor imprevizibile. Fenomenul sovietic se situează în istorie. El vrea să fie judecat mai puțin prin ceea ce este acum și mai mult prin ceea ce va fi. Creșterea lentă a nivelului de trai, în timpul primelor planuri cincinale, se justifică nu prin doctrină, ci prin necesitatea de a mări puterea economico-militară a Uniunii Sovietice care se simțea amenințată. Emanciparea reală, dincolo de faza construirii socialismului — se spune —, va semăna din ce în ce mai mult cu emanciparea ideală.

Nici unul dintre teoreticienii bolșevismului nu-și imaginase, înainte ca acesta să ajungă la putere, că sindicatele vor fi obligate să asculte de statul socialist. Lenin observase pericolul ca statul așa-zis proletar să repete erorile statului burghez și pledase dinainte pentru cauza independenței sindicale. Economia șovăitoare de după războiul civil și conducerea de tip militar adoptată de Troțki și de bolșevici, pentru a le face față dușmanilor, au făcut să fie uitate ideile liberale profesate în ajun.

Desigur, s-a afirmat cu tărie că revendicările, grevele, opoziția făcută puterii nu vor mai avea nici un sens în statul proletar. Critica birocrației rămâne legitimă, necesară. Neoficial, potrivit doctrinei ezoterice, se are în vedere lărgirea dreptului de critică în momentul în care progresul construirii socialismului va permite slăbirea disciplinei. Regimul nefiind pus în cauză, sindicatele, precum cele britanice sau americane, vor apăra interesele muncitorilor împotriva exigențelor managerilor. Funcția de revendicare se va adăuga puțin câte puțin funcției de încadrare, sindicatele fiind destinate, în orice societate industrială, să îndeplinească, în același timp, ambele funcții.

Chiar dacă admitem acest optimism cu termen dat, ne întrebăm de ce ar fi nevoie ca țările din Occident — care au traversat, în secolul XIX, faza de dezvoltare corespunzătoare celei a primelor planuri cincinale — să-și sacrifice emanciparea reală pentru un mit al emancipării ideale?

Acolo unde regimul capitalist sau mixt este anchilozat, va fi invocat același argument ca în regiunile subdezvoltate: că numai autoritatea necondiționată a unei echipe aflate la conducerea Statului face posibile distrugerea rezistenței feudalilor sau a marilor proprietari și impunerea unui plan colectiv de economisire a resurselor. În țările în care dezvoltarea economică este în plin curs, în care nivelul de trai a crescut, de ce ar trebui să fie sacrificate libertățile reale ale proletarilor, oricât de parțiale ar fi ele, în numele unei emancipări totale care tinde să se confunde, în mod curios, cu atotputernicia Statului? Poate că aceasta din urmă le conferă un sentiment de progres muncitorilor, care n-au trecut prin experiența sindicalismului sau a socialismului occidental. În ochii muncitorilor germani sau cehi, care beneficiază de libertăți reale, emanciparea totală este o mistificare.

Seducția emancipării ideale

Atunci când proletariatul urmează, în majoritate, lideri care sunt adepți ai emancipării reale, intelectualii de stânga nu se întreabă asupra cazurilor de conștiință. Poate că sunt dezamăgiți, inconștient, de atitudinea muncitorilor, mai sensibili la avantajele obținute imediat, decât la sarcinile mărețe și îndepărtate. Artiștii și scriitorii nu au reflectat deloc asupra laburismului britanic sau sindicalismului suedez și, de alfel, au avut dreptate să nu-și piardă timpul studiind realizările acelora, în multe privințe admirabile și care nu au nevoie, pentru a fi puse în practică, de gândirea spiritelor superioare. În Marea Britanie, conducătorii de origine muncitorească ai Partidului Laburist arată mai multă moderație decât cei veniți dinspre profesiile intelectuale. Bevan reprezintă o excepție, prin faptul că este înconjurat de intelectuali, în vreme ce secretarii de sindicat figurează în primul rând al dușmanilor săi.

Cu totul altfel stau lucrurile în Franța, unde un număr important de muncitori își oferă voturile partidului comunist, unde sindicatele cele mai influente au secretari ce fac parte din partid și unde reformismul trece drept ineficient. Aici intervine contradicția care-i chinuie, dar îi și pasionează, laolaltă, pe existențialiști, pe creștinii de stânga sau pe progresiști: cum să te desparți de partidul care întruchipează proletariatul? Și, în același timp, cum să aderi la un partid mai preocupat să servească interesele Uniunii Sovietice, decât pe cele ale clasei muncitoare franceze?

Pusă în termeni rezonabili, problema comportă diferite soluții. Dacă ne gândim că Uniunea Sovietică reprezintă, totuși, cauza proletariatului, putem adera la partid sau colabora cu el. Dacă, dimpotrivă, considerăm că emanciparea reală are șanse mai mari în tabăra occidentală sau — dat fiind că împărțirea lumii oferă singura șansă de pace — considerăm că Franța se află, geografic vorbind, lângă democrațiile burgheze, atunci vom căuta să scoatem sindicatele din zona de influență a celor care s-au pus, în mod onest, în slujba Moscovei. În fine, putem căuta o poziție de mijloc, progresism înăuntrul țării și neutralitate în afara ei, fără să ne rupem de Occident. Nici unul dintre aceste raționamente nu necesită raționalizări metafizice, nici unul nu-l transformă pe intelectual în dușman al proletarilor. Cu o condiție, totuși: decizia trebuie luată în funcție de conjunctura istorică, și nu de profetismul marxist. Existențialiștii și creștinii progresiști nu vor să vadă realitatea decât prin prisma acestui profetism.

Voința de solidaritate a proletariatului dă dovadă de bune sentimente, dar nu ajută deloc la orientarea în lume. Nu există un proletariat mondial, la mijlocul secolului XX. Dacă aderăm la partidul proletariatului rusesc, vom combate partidul proletarilor americani, dacă nu considerăm cumva cele câteva mii de comuniști, sau subproletariatele negre și mexicane ca fiind vocile clasei muncitoare americane. Dacă aderăm, însă, la sindicatele franceze conduse de comuniști, ne vom opune sindicatelor germane, care sunt,

aproape toate, contra comunismului. Dacă ținem cont de votul majorității, ar fi trebuit ca, în anii '30, să fim socialiști în Franța, iar în anii '50, comuniști; ar trebui să fim laburiști în Anglia și comuniști în Franța.

Milioanele de muncitori care lucrează cu brațele în uzine nu au în mod spontan *o singură* opinie sau *o singură* voință. În funcție de țară și de împrejurări, ei înclină către violență sau către resemnare. *Proletariatul* autentic nu se definește prin experiența trăită de muncitorii din industrie, ci printr-o doctrină istorică.

De ce unii filozofi, preocupați să surprindă concretul, îmbrățișează — la mijlocul secolului XX, după al Doilea Război Mondial —, profetismul marxist legat de proletariat, într-o Franță care numără mai mult țărani și mici-burghezi, decât proletari? Drumul lui Sartre alături de comunism pare dialectic; el comportă o răsturnare a argumentelor pro și contra. Omul fiind o „pasiune vană", suntem înclinați să judecăm diferitele „proiecte" ca fiind la fel de sterile, în ultimă instanță. Viziunea radioasă a societății fără clase urmează descrierii unei societăți vâscoase, precum la romancierii naturaliști, unde optimismul politic se combina de minune cu descrierea josniciilor umane: floricica albastră a viitorului care crește pe gunoiul prezentului.

Psihanaliza existențială, ca și critica marxistă a ideologiilor, descalifică doctrinele, demascând interesele sordide care se ascund sub generozitatea verbală. Această metodă riscă să conducă la un fel de nihilism: prin ce anume ar fi mai pure propriile noastre convingeri decât cele ale altora? Recursul la decretul voinței, individuale sau colective, în maniera fascistă, oferă o ieșire din această negație universală. O alta este dată de „intersubiectivitatea trăită" a proletariatului sau de legea istoriei.

În sfârșit, filozofia existențialiștilor este de inspirație morală. Sartre este obsedat de grija pentru autenticitate, de comunicare și de libertate. Orice situație care paralizează exercitarea libertății este contrară vocației omului. Subordonarea unui individ față de altul falsifică dialogul între

conștiințe egale și libere. Radicalismul etic, combinat cu ignoranța structurilor sociale, îl predispunea la revoluționarism verbal. Ura față de burghezie îl îndepărtează de reformele prozaice. Proletariatul — spune el — nu trebuie să pactizeze cu „ticăloșii", puternici prin drepturile pe care le-au obținut. Astfel, un filozof care exclude orice totalitate vorbește despre vocația clasei muncitoare, fără să-și dea seama de contradicție, mai mult disimulată decât depășită.

Alta este inspirația creștinilor progresiști și cazul lor de conștiință este uneori emoționant. Unui catolic îi vine greu să abordeze subiectul fără să fie taxat de ipocrizie sau fanatism. Măsurile luate împotriva preoților-muncitori i-au tulburat pe creștini; ele au fost exploatate și de indivizi indiferenți față de religie, care profitau de ocazie ca să discrediteze Biserica și mai ales să confere prestigiu tovărășiei cu comuniștii, invocând oameni a căror clarviziune — nu, însă, și însușirile spirituale — ar fi fost contestabilă.

Înțelegem atitudinea creștinilor progresiști plecând de la faptul că există, în primul rând, o legătură între un mare număr de proletari francezi și partidul comunist.

Astfel, în *Jeunesse de l'Église* (*Tinerețea Bisericii*)[7] citim: „N-ați putea conta ca influența Bisericii să se exercite eficient pentru binele tuturor, dacă noi n-am avea decât o viziune comodă, desigur, dar abstractă și deformată, despre lumea muncitoare, asupra căreia trebuie să se exercite această influență. De aceea, oricât ne-ar costa, vom merge până la capăt. Până la capăt — adică până la a înregistra ca un fapt *legătura organică* a comunismului cu ansamblul lumii muncitoare".

De ce o legătură organică? Autorul nu invocă explicații istorice, precum fuziunea sindicatelor în vremea Frontului popular, rezistența, sabotarea Eliberării, ci prezintă argumente care, interpretate literal, ar fi valabile peste tot și tot timpul. Partidul comunist „a descoperit oarecum științific

---

[7] *Les Événements et la Foi* (*Evenimentele și credința*) 1940-1952, Paris, Seuil, 1951, p. 35.

cauzele opresiunii care apasă clasa muncitoare", el a organizat această clasă, altfel înclinată spre violență, „în vederea unei acțiuni al cărei succes îndepărtat e mai important decât rezultatele parțiale și imediate". În fine, comunismul ar fi oferit populației muncitoare „o filozofie despre care Jean Lacroix scria, în mod pertinent, că e filozofia imanentă a proletariatului"[8].

„Ceea ce căutăm, mai citim în *Jeunesse de l'Église*, — dar ceea ce căutăm cu pasiune, căci, dacă n-am găsi, am cădea în disperare —, este o forță istorică nouă, sănătoasă, ferită de toate mașinațiile murdare ale trecutului, capabilă să ducă la bun sfârșit ceea ce alții s-au mulțumit să gândească și să folosească în mod egoist. Or, tocmai, această forță există: i-am descoperit densitatea, virtualitățile, pe măsură ce evenimentele ne apropiau de popor. Singura lume modernă demnă de speranța noastră este lumea muncitoare... Nu, muncitorii nu sunt nici supraoameni, nici sfinți; ei se arată uneori destul de slabi în fața turpitudinilor de care dau dovadă cei mari și pe care le ridică la rang de virtute. Și totuși, în ciuda acestui lucru, poartă în ei tinerețea unei lumi noi — nouă în comparație cu cea care se descompune sub ochii noștri —și care, mai presus de secole și de spațiu, se apropie de civilizațiile în care banii, capitalul nu luaseră încă în stăpânire și nu pervertiseră totul"[9].

Populația muncitoare poartă în sine tinerețea lumii, iar partidul comunist este în mod organic legat de ea, dar „nu e posibilă promovarea muncitorilor, decât respectând planurile și mijloacele impuse lucrătorilor de condițiile de existență și de luptă, care sunt ale lor"[10]. Din acest moment, concluzia se impune fără ezitare: „Clasa muncitoare va redeveni creștină — credem cu fermitate — dar aceasta probabil că nu se va întâmpla decât după ce ea va fi cucerit omenirea, prin ea însăși, prin propriile mijloace, condusă

---

8 *Les Événements et la Foi*, *ed. cit.*, p. 36-37.

9 *Ibidem*, p. 18-19.

10 *Ibidem*, p. 59.

de filozofia imanentă pe care o poartă în sine"[11]. Și mai departe: „Omenirea este pe cale să regăsească, prin mișcarea muncitorească, o nouă tinerețe"[12].

Nu mi se pare inutil să arăt greșelile propriu-zis *intelectuale*, manifestate în textele de mai sus, greșeli care nu se datorează unuia sau altuia, ci sunt pe cale de a deveni curente în anumite medii. A accepta faptul că marxismul, așa cum este promovat el de comuniști, oferă explicația științifică a mizeriei muncitorilor înseamnă a confunda fizica lui Aristotel cu cea a lui Einstein sau *Originea speciilor* a lui Darwin cu biologia modernă. Marxismul staliniștilor, pe care creștinii de stânga îl adoptă cu naivitate, atribuie responsabilitatea pentru opresiune și sărăcie regimului ca atare. El le impută statutului de proprietate sau mecanismelor de piață relele de care suferă clasa muncitoare. Această pretinsă știință nu e decât o ideologie.

Cu atât mai mult, marxismul nu e „filozofia imanentă a proletariatului". Poate că salariații uzinelor au tendința să vadă întreaga societate ca fiind dominată și exploatată de către deținătorii mijloacelor de producție. Punerea sub acuzare a proprietății private asupra uzinelor, lipsa de discernământ în privința cauzelor sărăciei, datorate, desigur, capitalismului, iată câteva judecăți sumare care-i tentează pe muncitorii supuși propagandei comuniste. Însă afirmația că numai revoluția poate conduce la eliberarea clasei muncitoare este departe de a exprima gândirea imanentă a proletariatului; ea aparține doctrinei asupra căreia comuniștii n-au reușit niciodată să-și convingă adepții pe deplin.

Nici nu se pune problema că marxismul ar fi știința nefericirii muncitorilor, iar comunismul — filozofia imanentă a proletariatului; marxismul este, de fapt, o filozofie a unor intelectuali, care a sedus o parte din proletariat, iar comunismul uzează de această pseudo-știință pentru a-și atinge scopul propriu, acapararea puterii. Muncitorii

---

11 *Les Événements et la Foi, ed. cit.*, p. 57.

12 *Ibidem*, p. 56.

nu cred din proprie inițiativă că sunt aleși pentru salvarea omenirii. Ei manifestă mai curând nostalgia ajungerii din urmă a burgheziei.

Din aceste două erori rezultă a treia, care privește lupta de clasă și apariția unei noi lumi. Nu vrem să discutăm virtuțile pe care creștinul de stânga le atribuie muncitorilor; mărturisim că nu ne pricepem la așa ceva. Când citim că, de exemplu, „clasa muncitoare este un popor adevărat, care, din dragoste de libertate, s-a îndepărtat, conștient sau inconștient, nu de Biserică în primul rând, cât de structurile și aparențele în care burghezia o închisese"[13], ori că: „majoritatea femeilor și bărbaților din popor... sunt credincioși Predicii de pe Munte"[14], nu suntem tentați nici să negăm, fiindcă bunătatea oamenilor simpli este reală, dar nici să aprobăm, fiindcă mitul clasei alese este implicat fățiș în descriere.

Catolicul are dreptul să creadă că regimul bazat pe proprietatea colectivă și pe planificare este mai potrivit binelui celor mulți, decât regimul capitalist. Este o opinie asupra unui subiect profan, pe care o putem accepta sau refuza. Catolicul are dreptul să creadă că istoria va evolua spre regimul preferat de el, să recunoască drept realitate lupta claselor sociale pentru repartizarea venitului național sau pentru organizarea societății. Dacă el consideră apariția socialismului drept *sensul istoriei*, dacă transfigurează puterea partidului comunist în emanciparea muncitorilor, dacă atribuie o valoare spirituală luptei de clasă, atunci catolicul a devenit marxist și în zadar se mai străduiește el să combine erezia creștină cu ortodoxia catolică.

Ceea ce-l seduce pe creștin, fără ca el să-și dea seama, în mediul muncitoresc și în ideologia marxistă, este supraviețuirea, ecoul unei experiențe religioase: proletarii și militanții trăiesc — la fel ca primii adepți ai lui Isus — în așteptarea unei lumi noi; ei au rămas puri, deschiși către

---

13 *Les Événements et la Foi, ed. cit.*, p. 78

14 *Ibidem*, p. 79.

milostenie, pentru că nu și-au exploatat semenii; clasa care poartă tinerețea omenirii se ridică împotriva vechii putreziciuni. Creștinii de stânga rămân catolici, din punct de vedere subiectiv, dar plasează faptul religios dincolo de revoluție. „Nu ne temem: suntem siguri de credința noastră, de Biserica noastră. Și, în plus, știm că aceasta nu s-a opus niciodată prea mult unui progres uman real... Dacă muncitorii ar veni, într-o zi, să ne vorbească de religie, și chiar să ceară botezul, am începe, cred, prin a-i întreba dacă au reflectat asupra cauzelor mizeriei lor și dacă participă la lupta pe care tovarășii lor o duc pentru binele tuturor."[15] Ultimul pas a fost făcut: evanghelizarea este subordonată revoluției. Progresiștii au fost „marxificați" astfel, pe când ei credeau că-i creștinează pe muncitori.

Credința catolică nu este incompatibilă cu simpatia pentru partidele progresiste, pentru mișcarea muncitorească, pentru planificare, dar este incompatibilă cu profetismul marxist, fiindcă pentru acesta calea salvării este devenirea istorică. Emanciparea, către care tinde acțiunea comunistă, se pretează unei descrieri obiective. În ciuda prețului care trebuie plătit, nu e ilegitim, în anumite cazuri, ca violența revoluționară să fie preferată evoluției lente a reformelor. Dar emanciparea ideală nu apare drept condiție a oricărui progres și nu marchează prima etapă a iertării păcatelor, decât într-o interpretare propriu-zis religioasă a evenimentelor. Comuniștii, care se consideră atei, cu deplină seninătate sufletească, sunt animați de o credință: ei nu-și propun numai să organizeze rațional exploatarea resurselor naturale și traiul în comun, ci aspiră și la stăpânirea forțelor cosmice și a societății, în scopul de a rezolva misterul istoriei și de a îndepărta de la meditația asupra transcendenței o omenire satisfăcută de ea însăși.

Emanciparea ideală îi seduce pe catolicii de stânga în măsura în care se exprimă în termeni împrumutați din tradiția creștină. Îi seduce pe existențialiști, pentru că pro-

[15] *Les Événements et la Foi, ed. cit.*, p. 61-62.

letariatul pare a reprezenta o comunitate mistică în ochii unor filozofi obsedați de solitudinea conștiințelor. Îi seduce și pe unii, și pe ceilalți, pentru că păstrează poezia necunoscutului, a viitorului, a absolutului.

Prozaismul emancipării reale

Creștinii progresiști, în sensul strict al termenului, sunt puțini în Franța. În afara țării, aproape că nici nu există. Mulți catolici francezi sunt de stânga. E vorba, încă o dată, de un fenomen specific francez. În ceea ce privește frazeologia discursului revoluționar al filozofilor existențialiști, ea nu are echivalent în nici o altă țară occidentală. Putem trage concluzia că nostalgia emancipării ideale și disprețul emancipării reale nu caracterizează nici măcar întreaga Franță, ci doar climatul parizian.

Nu sunt sigur, totuși, dacă fenomenul nu are o semnificație și dincolo de Saint-Germain-des-Prés. Atracția emancipării ideale reprezintă contraponderea dezamăgirii provocate de emanciparea reală. Această atracție se limitează la un cerc restrâns: mi-e teamă că decepția se răspândește destul de mult. Muncitorii din Occident îngroașă numărul micilor burghezi; ei n-au produs o înnoire a civilizației, ci mai degrabă au favorizat difuzarea unei culturi la preț redus. Faza actuală a acestui proces, eventual tranzitoriu, nu poate să nu-i dezguste pe intelectuali.

Teoreticienii mișcării muncitorești propuseseră, în secolul XIX, trei metode pe care le-am putea numi, simplificând: metoda revoluției, cea a reformei și cea a sindicalismului revoluționar. Prima a reușit în Rusia și în China, a doua în majoritatea țărilor occidentale, a treia — nicăieri. Ultima, în multe privințe cea mai atrăgătoare, presupunea revoluția la locul de muncă, făcută de muncitorii înșiși, conștienți și mândri de clasa lor, refuzând să se supună paternalismului capitaliștilor sau să se confunde cu mica burghezie. Nicăieri muncitorii nu și-au asumat gestiunea producției. Nici nu putea să fie altfel.

Progresul tehnicii mărește rolul birourilor de cercetare și al administrației, le cere inginerilor o competență sporită, reduce importanța manoperei, dar și numărul celor calificați și crește numărul muncitorilor specializați, pentru care câteva săptămâni de formare sunt suficiente.

Ce ar putea să însemne gestiunea producției de către producătorii înșiși? Alegerea de conducători? Consultarea frecventă a comitetelor de întreprindere sau a adunării generale a salariaților? Aceste practici ar fi absurde sau derizorii. Se urmărește o transformare progresivă a întreprinderii, o împărțire a beneficiilor și o modalitate echitabilă de remunerare. Dispariția salariatului, de care vorbesc din când în când demagogii, nu e posibilă decât într-un sens simbolic. Dacă vom conveni să numim salariu remunerația fixă, în funcție de numărul de ore sau de piese fabricate, plătită de către un întreprinzător privat, muncitorul de la uzinele Renault sau Gorki nu mai este salariat. Atunci când revoluția nu se realizează în întreprindere, ea este îndreptată spre politică, sindicate și partide. În sindicatele britanice, muncitorii sunt încadrați de o administrație imensă și pașnică, ai cărei șefi își sfârșesc adeseori cariera în Camera Lorzilor sau în comitetele de conducere ale Societăților de Huilă sau Electricitate. Emanciparea proletariatului englez a fost, oare, opera proletariatului însuși? Într-un sens, da. Partidul laburist nu s-a ridicat fără luptă — el a fost și rămâne finanțat și susținut de *trade-unions*[16]. Dar acestea îi reprezintă pe muncitori, din care majoritatea sunt pasivi și nu nedispuși să-și asume responsabilități nici în cadrul companiilor naționale, nici al celor private. Muncitorii, ai căror lideri sindicali au devenit miniștri, nu se înflăcărează mai tare în revendicările lor de majorări salariale sub guvernul Attlee, decât sub guvernul Churchill. Ministerul laburist este *al lor*, aproape în același sens în care este și lui Sir Winston: în ambele cazuri, muncitorii se recunosc în cei aflați la putere, pentru că ei nu se despart moral de restul comunității.

[16] Sindicate. În limba engleză în original (*n. tr.*).

Ștergerea barierelor istorice dintre clase este, poate, mai evidentă la alte națiuni. Observatorii au vorbit, apropo de Suedia, de societatea fără clase, atât de apropiate sunt modurile de viață ale unora și altora, atât de mult s-a atenuat conștiința de apartenență la *o anumită* clasă.

Ar însemna o ipocrizie insuportabilă din partea celor ce deplâng mizeria proletarilor să disprețuiască rezultatele obținute de socialismul fără doctrină. Poate că nu ne putem propune un obiectiv mai înalt în secolul XX. Dar, dacă este așa, n-avem dreptul să ne mirăm de rezervele intelectualilor, care-și puseseră speranța în mișcarea muncitorească.

Ce ne repetă întruna redactorii de la *Esprit*? Că proletariatul e purtător de valori universale și că lupta sa este, în felul acesta, a întregii omeniri. De unde o mulțime de formule care exprimă confuz niște sentimente la fel de vagi: putem să-i fim „recunoscători lui Marx că ne-a făcut să înțelegem că progresul filozofiei este legat de progresul unui proletariat care se comportă el însuși ca purtător al unor valori care-l depășesc"; „Din toate aceste motive, ridicarea muncitorilor este evenimentul la care trebuie să participi astăzi pentru a putea reflecta asupra ei"[17]; „Dacă proletariatul e purtătorul viitorului, el este așa ceva strict în măsura în care emanciparea sa va fi propusă ca emancipare a tuturor, nu ca o răsturnare a puterii, care ar înlocui o tiranie a banilor cu o dictatură a muncii divinizate"[18].

Ce este această „ridicare a muncitorilor", la care ne asigură că ia parte profesorul de filozofie? Ridicarea nivelului de trai, consolidarea sindicatelor muncitorești, legislație socială, umanizarea raporturilor industriale — de acord. Dar aceste reforme nu aduc clasa muncitoare pe prima treaptă socială. Muncitorul, în contact cu materia, dedicat muncii sale cotidiene, poate că e protejat împotriva turpitudinilor celor care dețin puterea cuvântului. Progresul tehnic nu-l „ridică" pe muncitor, ci doar înlocuiește munca

---

[17] Jean Lacroix, în *Esprit*, nr. 7-8, 1951, p. 207.

[18] *Ibidem*, p. 217.

manuală prin aceea a mașinilor și efortul fizic prin abilitatea de a le manevra. Munca manuală regresează pe scara socială nu din vina capitalismului sau a socialismului, ci datorită determinismului științei, aplicat la industrie.

Într-un anumit sens, ridicarea muncitorilor este reală. A trecut vremea când neprivilegiații, excluși de la orice cunoaștere, închiși în comunități mici și izolate, nu participau în nici un fel la destinul istoric. Acum, ei știu să scrie și să citească, trăiesc împreună în marile metropole, iar cei puternici îi flatează, ca să poată guverna în numele lor. Dar — știm prea bine —, era maselor este și era imperiilor, a rapacității și a comploturilor. Asasinatele cărora le cad vitime, în umbra palatelor, fie suveranii, fie șefii poliției aparțin aceleiași epoci ca și defilarea de la Nürnberg sau sărbătorile de la 1 Mai de la Moscova. Forța organizațiilor muncitorești determină pasivitatea crescândă a muncitorilor, luați individual. De o parte și de cealaltă a Cortinei de Fier, cultura propriu-zis muncitorească dispare, pe măsură ce proletarii se îmburghezesc și înghit cu aviditate oribila literatură a presei zise populare sau a „realismului socialist".

Mai mult chiar decât sintagma „ridicarea clasei muncitoare", sintagmele „tirania banilor" și „civilizația muncii" sunt echivoce. Ghicim dorința celor care le folosesc. De ce n-ar pune oamenii tot ce au mai bun în serviciul colectivității, al unui ideal? Riscând să fiu tratat drept cinic, cred că nici o ordine socială nu se poate încrede în virtutea și dezinteresul cetățenilor. Ca să obțină randamentul maxim, planificatorii au restabilit, de multă vreme, inegalitatea salariilor și chiar a profiturilor: directorul unei întreprinderi sovietice își rezervă cea mai mare parte a unui fond în care se acumulează excedentele întreprinderii.

Invectivele împotriva banilor abundă în literatura anticapitalistă și antiburgheză, odată cu faimoasele pagini de tinerețe ale lui Marx. În același timp, stânga și-a însușit idealul confortului universal, respins de gânditorii care păstrează nostalgia civilizațiilor aristocratice. Adversarii

lumii moderne, precum Léon Bloy, Georges Bernanos sau Simone Weil, sunt îndreptățiți să denunțe banii. Numai că progresiștii, nemulțumiți că mașinile nu au reușit, vreme de două secole, să înlăture sărăcia și că nici clasele, nici națiunile proletare nu beneficiază de o împărțire echitabilă a bogățiilor, în ce miracol își mai pun speranțele? Dacă nu mai speră într-o transformare bruscă a omului, ei trebuie să mizeze pe o creștere prodigioasă a bunurilor disponibile și, în acest scop, să le ofere celor mai energici și mai ambițioși promisiunea unei recompense terestre. Planificarea și proprietatea colectivă elimină anumite forme de profit, nu și lăcomia după bunurile acestei lumi — într-un cuvânt, dorința de bani. Socialistă sau capitalistă, economia modernă se bazează, inevitabil, pe bani.

Există în orice societate o minoritate indiferentă la bani, gata să se dedice unei cauze; ea este mai numeroasă în partidele revoluționare sau în regimurile abia ieșite dintr-o revoluție, decât în regimurile consolidate. Este mai slabă în mod special acolo unde se pune accentul pe succesul pe un termen dat, pe reușita în afaceri. Natura socială se sustrage voinței ideologilor. Interdicția impusă membrilor partidului comunist de a avea salarii mai mari decât cele ale muncitorilor n-a trecut dincolo de faza entuziasmului. În cursul planurilor cincinale, s-a adăugat emulației socialiste vechea formulă: „Îmbogățiți-vă". Comuniștii au putut acumula astfel și satisfacții, și putere. Elita care se declară proletară găsește că este normal să trăiască precum aristocrația de ieri, în compensație față de serviciile pe care le aduce comunității. Este posibil, chiar probabil, ca oamenii sovietici să nu se indigneze împotriva privilegiilor pe care le au conducătorii lor mai mult decât o fac cetățenii americani împotriva privilegiilor capitaliștilor.

Dar în Uniunea Sovietică, se va spune, banii nu conduc, pentru că bogații nu dețin puterea. Cei bogați, într-adevăr, nu dețin puterea datorită bogăției lor: clasa conducătoare se revendică de la un partid și de la o ideologie. În privința maselor pe care le conduc, legitimitatea pe care o invocă

guvernanții contează mai puțin decât modul de exercitare a autorității. De partea cealaltă a Cortinei de Fier, puterea economică și puterea politică se află în aceleași mâini, în vreme ce dincoace ele sunt împărțite între grupuri solidare și rivale. Diviziunea puterilor este condiția libertății.

Revoluționarii idealiști îi atribuie clasei muncitoare misiunea supraomenească de a pune capăt răului, mult prea real, al societăților industriale. Ei n-au curajul să mărturisească faptul că proletariatul, pe măsura inevitabilei sale îmburgheziri, pierde virtuțile care păreau să-i confere o vocație.

Insatisfacția determinată de emanciparea reală, înțelepciunea prozaică a sindicalismului liber fac ca intelectualii să devină sensibili la seducția exercitată de emanciparea ideală. Emanciparea reală a muncitorului, în Marea Britanie sau în Suedia, este plicticoasă ca o duminică englezească, în timp ce emanciparea ideală a muncitorului sovietic este fascinantă, așa cum este un salt în viitor sau o catastrofă. Poate că posturile de televiziune vor reuși, într-o bună zi, să înlăture aureola de martiri a proletarilor emancipați de la Moscova.

*

Existențialiștii și creștinii de stânga par să subscrie la vorbele lui Francis Jeanson, anume că: „Vocația proletariatului nu este în istorie, ea constă în a opera convertirea istoriei"[19]. Claude Lefort decretează și el: „Fiindcă vizează un obiectiv esențial — abolirea exploatării — lupta politică a muncitorilor va eșua în mod absolut, dacă nu va reuși"[20]. În lipsa unei definiții precise a exploatării — în ce moment putem afirma că inegalitatea veniturilor sau un contract de muncă între un întreprinzător și un salariat implică exploatarea? —, această din urmă afirmație este echivocă.

---

[19] *Esprit*, nr. 7-8, 1951, p. 12.

[20] *Les Temps modernes*, nr. 81, iunie 1952, p. 182.

Oricare ar fi semnificația care i se acordă, ea este falsă: proletarii au obținut succese parțiale, n-au reușit niciodată în totalitate. Nimic nu le atribuie muncitorilor din industrie sarcina de a converti istoria.

Ce-i făcea, oare, să pară, în gândirea filozofilor și a creștinilor, purtătorii acestui destin unic? Suferința — dovada nedreptății sociale și a nefericirii umane. Suferințele proletarilor din Occident trebuie că le dau încă, în zilele noastre, mustrări de conștiință privilegiaților. Dar ce sunt ele, în comparație cu acelea ale „minorităților leproase" — rușine și simbol al epocii noastre —, ale evreilor exterminați de cel de-al Treilea *Reich*, ale troțkiștilor, sioniștilor, cosmopoliților, balticilor sau polonezilor, ale celor ce sunt urmăriți de mânia secretarului general al partidului comunist, în comparație cu chinurile celor condamnați la moarte lentă în lagărele de concentrare, ale negrilor din rezervațiile Africii de Sud, ale celor dezrădăcinați, ale subproletariatelor din Statele Unite sau Franța? Dacă suferința conferă vocație, atunci ea le revine astăzi victimelor persecuțiilor rasiale, ideologice sau religioase.

„Contradicția" dintre salariații din industrie și întreprinzători este, în secolul XX, cea mai dificil de exploatat de către comunism, în țările subdezvoltate pentru că proletarii nu sunt destul de numeroși, iar în țările capitaliste, pentru că ei nu mai sunt suficient de revoluționari. El are un cu totul alt succes atunci când ațâță pasiunile naționale sau revendicările popoarelor, altădată dominate de albi. Secolul XX e secolul războaielor rasiale sau între națiuni, mai mult decât al luptei de clasă, în sensul clasic al termenului.

Faptul că proletarii ca atare sunt mai puțin înclinați către violență decât națiunile lipsite de independență sau rasele tratate ca fiind inferioare, se explică ușor, dacă lăsăm deoparte doctrinele de școală. Salariații din industrie sunt constrânși, în ciuda voinței lor, de disciplina muncii. Ei se răzvrătesc uneori împotriva mașinilor sau patronilor, în perioadele de acumulare primitivă, de șomaj tehno-

logic sau de deflație. Aceste revolte pun în pericol statele slăbite sau pe guvernanții gata să capituleze. În formă organizată, muncitorii sunt dublu încadrați — o dată în aparatul de producție și a doua oară în aparatul sindical. Randamentul unuia și randamentul celuilalt cresc simultan, primul produce mai multă marfă, iar celălalt pune o fracțiune crescândă din această marfă la dispoziția salariaților. În mod inevitabil, aceștia din urmă se resemnează cu condiția lor. Secretarii de sindicat acceptă fără multă rezervă o societate care nu le refuză participarea la putere și la beneficiile ei.

Țăranii, însă, care-i detestă pe marii proprietari pentru că vor să le ia pământul, sunt mai înclinați spre violență. Regimul de proprietate are, într-adevăr, o importanță decisivă la sate, raportat la proprietatea asupra pământului. Cu cât se dezvoltă mai mult industria modernă, cu atât scade importanța statutului de proprietate. Nimeni nu este proprietarul uzinelor General Motors sau Kirov. Diferențele privesc recrutarea managerilor și repartiția puterii.

Presupunând că are un sens „convertirea istoriei", clasa cea mai puțin capabilă s-o îndeplinească mi se pare a fi clasa muncitoare. În societățile industriale, revoluțiile modifică ideea pe care și-o fac muncitorii despre situația lor și despre cei care-i conduc. Ele schimbă relațiile între dubla ierarhie, tehnico-birocratică pe de o parte, sindicală și politică, pe de altă parte. Marile revoluții ale secolului XX au ca rezultat subordonarea ierarhiei sindicale și politice față de ierarhia tehnico-birocratică.

În al Treilea *Reich* sau în Rusia Sovietelor, conducătorii organizațiilor muncitorești transmit mai degrabă ordine de la Stat către salariați și mai puțin invers, revendicările salariatilor către Stat. Cei care dețin puterea, este adevărat, pretind că sunt învestiți de comunitatea de clasă sau de rasă. Membrii *Politburo*-ului — ai Biroului Politic — sunt aleșii Istoriei. Sub pretextul că secretarul general al partidului se consideră un îndrumător al proletariatului, câțiva filozofi occidentali găsesc, dintr-odată, legitime practicile

pe care le reproșau capitalismului (economisire forțată, salarii în funcție de norma realizată etc.), sunt de acord cu interdicții pe care, altfel, le-ar denunța, dacă democrații s-ar face vinovați de ele. Muncitorii din Germania de Est, care protestează împotriva creșterii normei de muncă, par niște trădători ai clasei lor. Dacă Grotewohl nu s-ar revendica de la Marx, el ar fi de-a dreptul călăul proletariatului. Admirabilă virtute a cuvintelor!

Regimurile totalitare restabilesc unitatea dintre ierarhia tehnică și ierarhia politică. Fie că le aclamăm, fie că le detestăm, nu putem vedea o noutate în acest lucru, doar dacă am ignora experiența secolelor. Societățile libere din Occident, în care puterile sunt împărțite și statul este laic, constituie o singularitate a istoriei. Revoluțiile, care aspiră la eliberare totală, grăbesc întoarcerea la vechile regimuri despotice.

Despre optimismul politic

Stânga, revoluție, proletariat — aceste concepte la modă sunt replicile târzii ale marilor mituri care au animat odinioară optimismul politic: *progres, rațiune, popor*.

Stânga, care înglobează toate partidele situate de aceeași parte a hemiciclului[21], căreia i se atribuie obiective constante sau o vocație eternă, există cu condiția ca viitorul să fie mai valoros decât prezentul și ca direcția devenirii societăților să fie, odată pentru totdeauna, fixată. Mitul stângii îl presupune pe acela al progresului, de la care păstrează viziunea istorică, fără să manifeste, însă, aceeași încredere: stânga nu va înceta niciodată să găsească în fața ei, blocându-i drumul, o dreaptă, niciodată învinsă, nici convertită.

De această luptă, fără o ieșire clară, mitul Revoluției ia act ca de o fatalitate. Nu va fi înlăturată decât prin forță rezistența opusă de interese sau de clase, ostile „viitorului care cântă". În aparență, Revoluția și Rațiunea se opun: cea din urmă evocă dialogul, cea dintâi — violența. Ori discutăm și sfârșim prin a-l convinge pe *celălalt*, ori renunțăm la a-l convinge și luăm armele în mâini. Dar violența a fost și continuă să fie ultimul recurs al unei anumite nerăbdări raționaliste. Cei care cunosc forma pe care ar trebui s-o îmbrace instituțiile se înfurie la vederea orbirii semenilor lor, disperă în vorbe și uită că aceleași obstacole

21 Aluzie la forma de semicerc a sălii Adunării Naționale a Franței, în care au fost definite noțiunile de „stânga" și „dreapta", prin poziția partidelor în stânga, respectiv dreapta președintelui Adunării (*n. tr.*).

pe care le ridică astăzi natura indivizilor sau a colectivităților vor apărea și mâine, punându-i pe revoluționari, conducători ai statului, în fața alternativei: compromisuri sau despotism.

Misiunea atribuită proletariatului exprimă mai puțin credința decât virtutea, odinioară considerată a poporului. Încrederea în popor înseamnă încrederea în omenire. Încrederea în proletariat înseamnă încrederea în alegerea datorată suferinței. Condiția inumană face alegerea, în numele salvării tuturor. Poporul și proletariatul simbolizează, amândouă, adevărul celor simpli, dar poporul rămâne, de drept, universal — putem concepe, la limită, că privilegiații înșiși sunt incluși în comunitate —, în timp ce proletariatul este o clasă între celelalte, el câștigă lichidând alte clase și nu se va putea confunda cu întregul social decât la capătul unor lupte sângeroase. Cine vorbește în numele proletariatului are în minte imaginea sclavilor în luptă cu stăpânii lor de-a lungul secolelor și nu mai așteaptă instaurarea progresivă a unei ordini naturale, dimpotrivă, contează pe suprema revoltă a sclavilor pentru a înlătura sclavia.

Cele trei noțiuni menționate comportă o interpretare anume. Stânga este partidul care nu se resemnează cu nedreptatea și care afirmă, împotriva justificărilor date de Putere, drepturile conștiinței. O revoluție este un eveniment liric sau fascinant (mai ales în amintire), adesea inevitabil, pe care ar fi, în egală măsură, deplorabil să ni-l dorim pentru el însuși sau să-l condamnăm întruna: nimic nu ne arată că și-au învățat lecția clasele conducătoare sau că guvernanții incapabili ar putea fi dați jos fără să fie violate legile sau fără să se facă apel la forțele armate. Proletariatul, în sensul său exact de masă muncitoare, creată de marea industrie, a primit de la un intelectual originar din Germania și refugiat în Marea Britanie, la mijlocul secolului XIX, misiunea de a „converti istoria", însă în secolul XX, el reprezintă mai puțin imensa clasă a victimelor și mai mult cohorta de lucrători, dirijată de manageri și flancată de demagogi.

Printr-o eroare intelectuală, aceste noțiuni încetează de a mai fi rezonabile și devin mitice.

Pentru a restabili continuitatea stângii de-a lungul timpului și a ascunde diviziunea stângilor în fiecare epocă, se lasă deoparte dialectica regimurilor, alunecarea valorilor de la un partid la altul, preluarea de către dreapta a valorilor liberale împotriva planificării și centralismului, necesitatea de a face un compromis de echilibru între obiective contradictorii.

Experiența istorică a secolului XX arată frecvența și cauzele revoluțiilor în era industrială. Greșeala care se face este aceea de a-i atribui Revoluției o logică pe care ea n-o are, de a vedea în ea punctul final al unei mișcări conforme cu rațiunea, de a aștepta de la ea binefaceri incompatibile cu esența evenimentului. Este instructiv faptul că, după explozia revoluționară, societatea redevine pașnică și bilanțul este unul pozitiv. Mijlocul ca atare rămâne contrar scopurilor urmărite. Violența unora împotriva celorlalți este reprezentată de negarea — uneori necesară, întotdeauna evidentă — a recunoașterii reciproce, care trebuie să-i unească pe membrii colectivității. Nesocotind respectul și tradițiile, ea riscă să distrugă temeiul păcii dintre cetățeni.

Proletariatul nu poate să nu revendice și să nu obțină un loc în societățile epocii noastre. El a fost văzut, în secolul XIX, drept clasa defavorizată a societăților industriale. Progresul economic a făcut din el, în Occident, sclavul cel mai liber, cel mai bine plătit din istorie și prestigiul nefericirii ar trebui să le fie acordat minorităților, mult mai rău tratate decât el. Slujitor al mașinilor, soldat al Revoluției, proletariatul nu e, ca atare, nici simbolul, nici beneficiarul, nici conducătorul unui regim, oricare ar fi acesta din urmă. Numai printr-o mistificare pentru uzul intelectualilor putem numi proletar un regim în care cei aflați la putere se revendică de la o ideologie marxistă.

Aceste erori au la origine același optimism conceput la modul ideal, care se adaugă pesimismului în privința situației reale.

Oamenii au încredere într-o stângă care recrutează mereu aceiași oameni, în serviciul acelorași cauze. Ei nu încetează să deteste o dreaptă eternă, care apără interese sordide sau este incapabilă să descifreze semnele viitorului. Conducătorii stângii se situează în mijlocul ierarhiei: ei îi mobilizează pe cei de jos pentru a-i înlătura pe cei de sus, sunt semiprivilegiați, deși îi reprezintă pe neprivilegiați, în așteptarea victoriei, care va face din ei niște privilegiați. Din aceste banalități, nu rezultă o lecție de cinism, pentru că nici regimurile politice, nici sistemele economice nu sunt echivalente. Însă bunul-simț cere să nu transfigurăm un cuvânt echivoc sau un grup politic vag definit, încărcându-le cu o glorie care nu le aparține decât ideilor. Despotismul a fost instaurat atât de des, invocând libertatea, încât experiența ne îndeamnă să comparăm mai degrabă opera partidelor, decât programul lor și să evităm actele de credință sau condamnările pripite în această luptă îndoielnică, în care cuvintele învăluie gândirea și valorile sunt trădate în fiecare clipă.

Este greșit să așteptăm salvarea printr-o răsturnare triumfală sau să nu sperăm să obținem victoria prin dispute pașnice. Violența face posibilă arderea etapelor, eliberează energiile, favorizează dezvoltarea talentelor, dar, în același timp, răstoarnă tradițiile ce îngrădeau autoritatea Statului și răspândește gustul, obiceiul de a apela la soluții de forță. E nevoie de timp pentru a vindeca răul lăsat de o revoluție, chiar și când aceasta a vindecat răul produs de regimul abolit. Când puterea legitimă s-a prăbușit, un grup de oameni, uneori un singur om, ia în mâini destinul colectiv, pentru ca — așa cum cred fidelii — Revoluția să nu moară. De fapt, în lupta tuturor împotriva tuturor, unul dintre conducători trebuie să câștige, pentru a restabili primul dintre bunuri, și anume securitatea. De ce un eveniment care, la fel ca și războiul, exclude dialogul și deschide toate posibilitățile tocmai pentru că respinge toate normele, ar fi purtătorul speranței omenirii?

Optimism delirant — desemnarea proletariatului în vederea îndeplinirii unei sarcini unice; pesimism excesiv — caracterul nedemn al celorlalte clase. Se presupune că în fiecare epocă există o națiune mai creatoare decât celelalte. După spusele lui Hegel, Spiritul lumii se întrupează succesiv în diferitele națiuni. Succesiunea Reformă, Revoluție burgheză, Revoluție socială poate fi interpretată în așa fel, încât Germania secolului XVI, Franța secolului XVIII și Rusia secolului XX să apară, una după alta, drept instrumente ale Rațiunii. Dar o asemenea filozofie nu atribuie nici unei colectivități o virtute politică și morală, care s-o situeze deasupra legilor comune. Dacă există ființe de excepție, nu există, în schimb, colectivități de excepție.

Clasele sociale se pretează și mai puțin decât națiunile la discriminarea dintre aleși și refuzați. Fie înglobează colectivități la fel de vaste ca și cea a muncitorilor din industrie și, în acest sens, participă la destinul istoric mai curând prin suferință, decât prin voință, fie se confundă cu minoritățile învingătoare — nobilime sau burghezie — și atunci au o funcție de îndeplinit, o operă de construit, iar nu o convertire a istoriei. Proletariatul, supus disciplinei dure a uzinelor, nu-și schimbă natura atunci când își schimbă conducătorul, tot așa cum nu poate să schimbe natura societății.

Aici este centrul dezbaterii. Optimismul istoric, colorat de pesimism, impune răsturnarea ordinii imemoriale a colectivităților. El consideră scandaloasă ordinea existentă și vrea una esențialmente diferită. În felul acesta, se bazează pe partidele progresiste, pe violență, pe o clasă anume care să facă această trecere — treptată sau bruscă — înspre un regim al libertății. Mereu dezamăgit, se condamnă singur la nemulțumire, deoarece caracterele structurii sociale împotriva cărora protestează par a fi imuabile.

Putem să ne încredem în votul popular, nu în originea socială, pentru a-i desemna pe conducătorii politici; îi putem atribui Statului, nu unor persoane private, gestiunea mijloacelor de producție, dar acest lucru nu înseamnă că

renunțarea la aristocrația ereditară sau la capitalism modifică esența ordinii sociale — dimpotrivă, ea nu modifică esența lui *homo politicus*.

Existența cetăților este, în fiecare moment, amenințată de disoluția internă sau de agresiunea venită din exterior. Pentru a se opune agresiunii, cetățile trebuie să fie puternice. Ca să reziste dezagregării, Puterea trebuie să mențină disciplina și solidaritatea cetățenilor. Teoreticianul înclină, inevitabil, către o viziune fără iluzii asupra politicii. Omul îi pare pe cât de glorios, pe atât de instabil, fiindcă nu consideră niciodată că are o soartă demnă de el și aspiră la putere și la prestigiu. Judecată sumară, dar incontestabilă, în limitele ei. Oricine intră în bătălia politică și poftește la bunuri rare înclină să tulbure ordinea Republicii, ca să-și satisfacă ambițiile și să se răzbune pe adversarii norocoși.

Nici ordinea publică, nici forța Statului nu constituie singurul obiectiv al politicii. Omul este și o ființă morală, iar colectivitatea nu e umană, decât cu condiția de a le oferi tuturor participarea la viața socială. Imperativele fundamentale supraviețuiesc, însă, oricărui regim: *homo politicus* nu capătă prin nici un miracol grija exclusivă a binelui public ori înțelepciunea de a se mulțumi cu locul pe care hazardul sau meritul i l-a conferit. Insatisfacția, care împiedică societățile să se cristalizeze într-o structură accidentală, dorința de onoruri, care-i însuflețește și pe marii oameni politici și pe intriganții de joasă speță, vor continua să agite Cetatea, pe care stânga o va fi transformat, odată Revoluția înfăptuită și proletariatul — câștigat de partea ei.

Toate acestea — *stânga, revoluție, proletariat* —, presupuse a fi victorioase, suscită tot atâtea probleme, câte rezolvă. Dacă sunt înlăturate privilegiile nobililor, nu rămâne decât autoritatea Statului sau a celor care-și datorează funcțiile Statului. Drepturile din naștere dispar, făcându-le loc celor câștigate prin puterea banilor. Distrugerea comunităților locale întărește prerogativele puterii centrale. Două sute de funcționari ocupă locurile celor două sute de familii. De vreme ce Revoluția înăbușă respectul față de tradiții,

răspândind ura față de cei privilegiați, masele sunt gata să se încline în fața sabiei conducătorului, așteptând ziua în care patimile se vor potoli și vor fi reintroduse legitimitatea și ascendentul rațiunii.

Cele trei mituri — al stângii, al revoluției și al proletariatului — sunt respinse nu atât pentru eșecul, cât pentru succesul lor. Stânga s-a definit prin opoziția față de Vechiul Regim, prin libertatea de gândire, prin aplicarea științei la organizarea societății și prin refuzul statutelor ereditare. În mod evident, a câștigat partida. Astăzi nu se mai pune problema ca ea să meargă pe aceeași linie, ci să ajungă la un echilibru între planificare și inițiativă, între retribuțiile echitabile pentru toată lumea și stimularea efortului, între puterea birocrației și drepturile individuale, între centralizarea economică și păstrarea libertăților intelectuale.

În lumea occidentală, Revoluția este undeva în urma, nu înaintea noastră. În Franța, chiar și în Italia, nu mai există nici o Bastilie care să fie cucerită, nici aristocrați care să fie spânzurați de felinare. Revoluția care ar putea fi întrevăzută la orizont ar avea sarcina de a consolida Statul, de a îngrădi interesele, de a accelera schimbările sociale. Față de vechiul ideal al unei societăți stabile în moravurile și legile sale, stânga și dreapta de la mijlocul secolului XX sunt adepte, amândouă, ale revoluției permanente, cu care se laudă propaganda americană și care i se impută (într-un alt sens) societății sovietice. Conservatorismul, în genul lui Burke, limitat la un cerc strâmt de intelectuali, pretinde că frânează nu progresul economic, ci descompunerea moralei tradiționale.

Fără îndoială că este nevoie să treacă mult timp până când se vor îndeplini previziunile. Societățile raționalizate de știință nu sunt mai pașnice și nu par mai raționale decât cele de ieri. Dacă este adevărat că o singură nedreptate ajunge pentru a face vinovat de infamie un regim, se poate spune că nu există nici unul, în zilele noastre, care să nu fie dezonorat. Putem lua în calcul procentajul veniturilor individuale sub limita de jos a decenței, iar pentru a constata

că sporirea resurselor colective face ca societățile să fie mai puțin tiranice și inegale, trebuie comparate repartiția veniturilor și modalitățile de dominație în urmă cu un secol și astăzi. Societățile respective continuă să fie supuse, însă, fatalității antice a muncii și a Puterii și sunt, deci, în ochii optimiștilor, inacceptabile.

Dacă observăm felul în care funcționează o constituție sau un sistem economic, avem impresia, probabil falsă, cu siguranță superficială, că hazardul, nebunia ori trecutul domnesc în continuare. Modurile de viață în comun ale oamenilor par absurde pentru cei care au ca ideal domnia rațiunii tehnice.

În fața acestei decepții, intelectualii răspund prin reflecție sau prin revoltă. Ei se străduiesc să descopere cauzele distanței dintre visul de ieri și realitate sau reiau acele visuri și le proiectează asupra realităților cu totul diferite de astăzi. În Asia, aceste mituri continuă să hrănească viitorul, oricare ar fi iluziile pe care le întrețin. În Europa, ele sunt ineficiente și justifică mai degrabă indignarea verbală, decât acțiunea.

Rațiunea a respectat tot ce-a promis și chiar mai mult, ea n-a schimbat colectivitățile în esența lor. În loc să vedem acea parte din om ostilă progresului, atribuim unui demiurg ciudat, anume Istoriei, o putere pe care nici partidele, nici clasele, nici violența nu o au. Împreună și cu ajutorul timpului, nu vor reuși ele, totuși, această convertire, la care raționalismul, nostalgic după adevărurile religioase, nu încetează să spere?

Partea a doua

Idolatrizarea istoriei

4
Oameni ai Bisericii și oameni ai credinței

Marxismul nu mai este atât de influent în cultura occidentală, nici chiar în Franța și în Italia, unde o fracțiune importantă a *intelighenției* aderă în mod deschis la stalinism. În van am căuta un economist demn de acest nume, pe care să-l putem califica drept marxist, în sensul strict al termenului. În *Capitalul*, unul poate citi o prefigurare a adevărurilor keynesiene, altul — o analiză existențială a proprietății private sau a regimului capitalist. Nici unul nu preferă categoriile lui Marx categoriilor științei burgheze, atunci când e vorba să explice lumea actuală. Tot așa, degeaba am căuta un istoric notabil, a cărui operă să decurgă din — ori să se revendice de la — materialismul dialectic.

Este adevărat, însă, că nici un istoric sau economist n-ar gândi la fel, dacă Marx n-ar fi existat. Economistul a căpătat o conștiință a exploatării sau a costului uman al economiei capitaliste, pentru care putem să-i fim recunoscători pe drept cuvânt lui Marx. Istoricul n-ar mai îndrăzni, în aceste condiții, să închidă ochii la realitățile mizere care conduc viața a milioane de oameni. Nu ne mai putem amăgi că înțelegem o societate atunci când ignorăm organizarea muncii, tehnicile de producție sau raporturile dintre clase. De aici, totuși, nu rezultă că reușim să înțelegem modalitățile artei sau ale filozofiei plecând de la mijloacele de producție.

Marxismul rămâne actual, în forma sa originală, în conflictul ideologic al epocii noastre. Condamnare a proprietății private sau a imperialismului capitalist, însoțită de convingerea că economia de piață și puterea burgheziei tind, prin esența lor, către planificare și ridicarea proleta-

riatului, aceste fragmente desprinse din doctrina marxistă nu sunt acceptate numai de staliniști sau de simpatizanții lor, ci și de imensa majoritate a celor ce se vor progresiști. *Inteli ghenția* așa-numită avansată — chiar și cea din țările anglo-saxone —, care n-a citit niciodată *Capitalul*, subscrie aproape spontan la aceste prejudecăți.

Depășit din punct de vedere științific, însă mai actual decât niciodată în plan ideologic, marxismul, așa cum este el interpretat acum în Franța, apare drept cea mai influentă dintre teoriile asupra istoriei. Oamenii nu pot trăi catastrofe precum cele care au zguduit Europa în secolul XX, fără să se întrebe asupra sensului acestor evenimente tragice sau mărețe. Marx însuși a căutat legile după care funcționează, se menține și se transformă regimul capitalist. Nici războaiele nici revoluțiile din secolul XX nu decurg din teoria pe care Marx mai mult a sugerat-o, decât a demonstrat-o. Nimic nu ne împiedică să păstrăm cuvintele — capitalism, imperialism, socialism — pentru a desemna realități devenite cu totul altele. Iar cuvintele nu oferă o explicație științifică a cursului istoriei, ci îi împrumută acestuia o semnificație dinainte fixată. Astfel, catastrofele sunt transformate în mijloace de salvare.

În căutarea speranței, de-a lungul unei epoci fără iluzii, filozofii se mulțumesc cu un optimism al catastrofelor.

Partidul infailibil

Marxismul este prin el însuși o sinteză: el combină temele majore ale gândirii progresiste. Se revendică de la știința care garantează victoria finală. Exaltă tehnica prin care mersul imemorial al societăților umane este dat peste cap. Își însușește eterna aspirație către dreptate, prevestește revolta celor nefericiți. Afirmă că există un determinism al evenimentelor, dar că această necesitate este una dialectică, ea presupune contradicția dintre regimurile care se succed, ruptura violentă la trecerea de la un regim la altul

și reconcilierea finală dintre exigențe aparent divergente. Pesimist la început, optimist la sfârșit, marxismul răspândește încrederea romantică în fecunditatea răsturnărilor, așa încât fiecare temperament, fiecare familie de spirite găsește în doctrină aspecte care să corespundă propriilor înclinări.

Sinteza aceasta n-a fost niciodată atât de riguroasă, pe cât de seducătoare. Celor neinspirați și fără har le-a fost întotdeauna greu să admită compatibilitatea dintre caracterul inteligibil al totalității istorice și materialism. Coincidența finală dintre ideal și real era de înțeles atâta vreme cât istoria însăși trecea drept Progresul Spiritului. Materialismul metafizic, la fel ca și materialismul istoric, face ca această combinație de necesitate și progres să pară bizară, dacă nu contradictorie. De ce este nevoie de această evoluție ascendentă într-o lume guvernată de forțele naturale? De ce ar trebui ca istoria, a cărei structură e determinată de relațiile de producție, să ajungă la societatea fără clase? În ce fel ne aduc materia și economia certitudinea că utopia se va împlini?

Stalinismul adâncește dificultățile interne ale marxismului, punând accentul pe un materialism vulgar și, mai mult, eliminând orice schemă a evoluției istorice. Ideea sacră după care marxismul ne înalță din cenușiul faptelor profane se întinde de la comunismul primitiv până la socialismul viitorului: căderea în proprietate privată, exploatarea, lupta de clasă au fost indispensabile pentru dezvoltarea forțelor de producție și accederea omenirii la un grad superior de conștiință și de putere. Capitalismul își grăbește propria ruină acumulând mijloace de producție, în lipsa unei repartiții echitabile a bogățiilor. Contextul în care va izbucni Revoluția va fi unul fără precedent: un număr mic de opresori, victime într-o majoritate zdrobitoare, creștere nemăsurată a forțelor de producție etc. Ideea de progres va deveni valabilă dincolo de această ruptură. După revoluția proletară, progresul social nu va mai avea nevoie de o revoluție politică.

Pe vremea social-democrației germane și a Internaționalei II, teoria autodistrugerii capitalismului trecea drept esența doctrinei. Édouard Bernstein a fost condamnat ca revizionist de către congresele-concilii ale Internaționalei, pentru că pusese la îndoială unul dintre argumentele-cheie ale acestei teorii (concentrarea). Dar dogmatismul nu se întindea dincolo de teorie și de strategia care rezulta din ea (Revoluția la capătul dialecticii capitalismului). În acțiunea cotidiană, divergențele de opinii din interiorul fiecărui partid sau dintre partidele naționale rămâneau legitime: tactica nu făcea parte din ideea sacră despre marxism. Nu la fel se întâmplă în cazul stalinismului.

Revoluția din 1917 din Rusia și eșecul Revoluției în Occident au creat o situație neprevăzută, care a făcut inevitabilă revizuirea doctrinei. Se păstrează concepțiile referitoare la structura istoriei. Dar, fiindcă partidul proletar a triumfat pentru prima dată acolo unde condițiile unui capitalism matur nu erau îndeplinite, se recunoaște că dezvoltarea forțelor de producție nu determină, ea singură, șansele de realizare a Revoluției. Nimeni nu se resemnează și recunoaște că șansele Revoluției scad pe măsură ce progresează capitalismul. Teoreticienii sunt constrânși să reformuleze teza: Revoluția se produce sub formă de revoluții care izbucnesc datorită unor circumstanțe multiple. Mișcarea ce se îndreaptă de la capitalism către socialism se confundă cu istoria partidului bolșevic.

Cu alte cuvinte, pentru a împăca evenimentele de la 1917 cu doctrina, a trebuit să fie abandonată ideea că istoria parcurge aceleași etape în toate țările și să se decreteze că partidul bolșevic rus este reprezentantul îndreptățit al proletarilor. Luarea puterii de către partidul bolșevic (sau de către un partid național care se revendica de la partidul rus) este întruchiparea actului prometeic prin care cei oprimați își scutură lanțurile. De fiecare dată când partidul cucerește un stat, revoluția progresează, chiar dacă proletarii în carne și oase nu se recunosc în partidul care-i reprezintă și în Revoluție. În Internaționala III, obiectul principal al credinței îl reprezintă identificarea proletariatului mondial

cu partidul bolșevic rus. Comunistul, stalinist sau malenkovist[1], este, înainte de toate, cel care nu face diferența între cauza Uniunii Sovietice și cauza Revoluției.

Istoria partidului *este* istoria sacră, care va conduce la mântuirea omenirii. Cum ar putea partidul să se ridice din slăbiciunile inerente operelor profane? Orice om, chiar și un bolșevic, poate să se înșele. Partidul însă, într-o anumită măsură, nu poate și nici nu trebuie să se înșele, pentru că el afirmă și îndeplinește adevărul Istoriei. Or, acțiunea partidului se adaptează unor circumstanțe imprevizibile. Militanții, la fel de devotați și unii, și ceilalți, pot să aibă atitudini diferite asupra deciziilor care trebuie sau care ar fi trebuit luate. Aceste controverse în interiorul partidului sunt legitime, cu condiția să nu pună sub semnul întrebării delegarea voinței proletarilor în mâinile partidului. Dar, când acesta din urmă este împărțit în privința unui subiect de mare importanță, de exemplu colectivizarea agriculturii, numai una dintre direcții reprezintă partidul, adică proletariatul și adevărul istoric, pe când cealaltă — opoziția care trebuie învinsă — trădează cauza sacră. Lenin nu și-a pus niciodată la îndoială misiunea, care nu se îndepărta, în ochii lui, de vocația revoluționară a clasei muncitoare. Autoritatea absolută, pe care și-o asigură un număr mic de indivizi sau unul singur asupra „avangardei proletariatului", rezolvă contradicția dintre valoarea absolută care i-a fost atribuită, puțin câte puțin, partidului și oscilațiile unei acțiuni angajate într-o istorie fără structură.

Un partid care are întotdeauna dreptate trebuie să-și definească, în fiecare moment, linia de demarcație între sectarism și oportunism. Unde se situează ea? La distanță egală de cele două recife, sectarismul și oportunismul. Dar aceste două recife au fost definite, la origine, în raport cu linia dreaptă a partidului. Nu se poate ieși din acest cerc

---

1 *Gheorghi Maximilianovici Malenkov* (1902-1988), politician sovietic, lider al Partidului Comunist al Uniunii Sovietice, colaborator apropiat al lui Stalin. A fost, pentru scurt timp după moartea acestuia (martie — septembrie 1953), conducătorul Uniunii Sovietice (*n. tr.*).

vicios decât printr-un decret de autoritate, care definește simultan adevărul și erorile. Și acest decret este inevitabil arbitrar, emis de un om care tranșează suveran între indivizi și grupuri; distanța dintre lume, așa cum ar fi ea dacă doctrina originală ar fi adevărată, și lumea așa cum este ea în realitate face ca adevărul deciziilor echivoce și imprevizibile să depindă de un interpret, legitimat de putere.

La origine, fiecare sistem economic era definit printr-un regim de proprietate. Exploatarea muncitorilor în capitalism e o consecință a proprietății private asupra mijloacelor de producție, sărăcia însoțește exploatarea, iar dezvoltarea forțelor de producție ar elimina puțin câte puțin grupurile intermediare. La capătul acestui proces, ar izbucni Revoluția și socialismul ar avea ca sarcină să distribuie în mod echitabil fructul acumulării capitaliste. Or, Revoluția din 1917 a avut funcția de a impune echivalentul acumulării capitaliste, cu toate că, în Europa și în Statele Unite, în ciuda previziunilor bazate pe un marxism vulgarizat, nivelul de trai al maselor s-a ridicat și noi clase de mijloc umplu fără încetare vidul pe care-l creează progresul tehnic în rândurile celor vechi.

Aceste fapte binecunoscute nu refuză interpretarea comunistă a istoriei. Pot fi invocate rațiuni filozofice pentru a caracteriza sistemele economico-sociale prin regimul de proprietate, chiar dacă nivelul de viață depinde mai puțin de acest regim, decât de productivitate. Dar aceste fapte nu împiedică introducerea unei distincții între sensul subtil sau ezoteric și sensul comun al cuvintelor.

Am văzut un exemplu de astfel de distincție în legătură cu cele două modalități, ideală și reală, ale emancipării. Muncitorul de la uzinele Ford este exploatat, dacă exploatarea include, *prin definiție*, însușirea privată a mijloacelor de producție și a profitului întreprinderilor. Muncitorul de la uzinele Putilov este, în schimb, emancipat, „eliberat", pentru că, muncind pentru colectivitate, el încetează, *prin definiție*, să mai fie exploatat. Însă „exploatarea" muncitorului american nu exclude nici alegerea liberă a secretarilor de sindicat, nici discutarea salariilor, nici retribuțiile

considerabile. „Emanciparea" muncitorului sovietic nu exclude nici pașaportul intern, nici etatizarea sindicatelor, nici salariile inferioare celor ale muncitorilor occidentali. Conducătorii sovietici știu foarte bine că exploatarea capitalistă nu implică nici viața mizeră a muncitorilor nici reducerea părții din venitul național care le revine. Cu cât este mai mare distanța dintre sensul subtil și cel grosier al cuvintelor, cu atât mai puțin pot conducătorii să mărturisească public realitatea acestei distincții. Ei sunt tentați, dacă nu constrânși, să le ofere maselor o reprezentare a lumii, în care sensul subtil și cel grosier să coincidă. Muncitorul din Detroit, Coventry sau Billancourt va avea — cum afirmă propaganda de la Moscova — o soartă mizeră, în timp ce muncitorul din Harkov sau Leningrad se va bucura de binefaceri necunoscute în Occident. Cum Statul sovietic și-a asigurat monopolul asupra publicității, cum el le interzice proletarilor „emancipați" să treacă dincolo de granițe, reprezentarea deliberat falsă a lumii le poate fi impusă, cu un succes parțial, unor milioane de oameni.

Aceeași discriminare între sensul subtil și sensul vulgarizator se regăsește în multe alte cazuri. Orice victorie, chiar și militară, a partidului comunist este o victorie în numele păcii. O țară socialistă este, prin esența ei, pașnică, fiindcă imperialismul este efectul contradicțiilor capitaliste. Războiul nu e condamnat ca atare, ci pentru că e nedrept, atunci când nu conduce la victoria socialismului, adică a partidului comunist. Pe de altă parte, pacea, în sens vulgarizator, înseamnă lipsa războiului. Este binecunoscută, la Kremlin sau în biroul politic al partidului francez, doctrina ezoterică a păcii și a războiului. Cel mai adesea, în propagandă, se folosește cuvântul *pace* în sensul său grosier, pentru a flata pacifismul maselor.[2]

---

[2] În ochii noștri, imperialismul caracterizează orice stat care încearcă să-și domine vecinii și să-și impună sistemul instituțional prin forță. În ochii comuniștilor, numai statele capitaliste pot fi imperialiste; răspândirea socialismului sovietic, fie și cu ajutorul armatei ruse, nu este o formă de imperialism.

Această distincție între cele două sensuri lămurește curioasa condamnare de către stalinism, în acești ultimi ani, noțiunii de obiectivitate. A considera faptele în ele însele, fără a face referință la doctrină, înseamnă a comite o eroare burgheză. Or, dacă e legitim să asociezi datele fragmentare întregului, nu este îndreptățit să substitui faptelor o semnificație care să le contrazică, sub pretextul unei înțelegeri mai profunde. Întărirea poliției nu înseamnă dispariția Statului, așa cum îngrădirea sindicatelor nu anunță venirea socialismului. Prin urmare, cei care vor să ia în considerare datele brute, organizarea puterilor, relațiile dintre angajatori și angajați, sunt pe cale de a comite o erezie.

Nimeni nu știe până unde se întinde autoritatea necondiționată a partidului. În epoca Jdanov-Stalin, partidul tranșa controversele referitoare la ereditate, formula teoria artei, se amesteca în lingvistică și enunța adevărul trecutului și pe cel al viitorului. Dar niciodată „adevărul istoric" nu a fost atât de refractar la interpretarea literală. Numele lui Troțki a fost șters din toate analele Revoluției; creatorul Armatei Roșie a devenit, retrospectiv, o ne-ființă.

Dialecticienii, care poartă responsabilitatea pentru limbajul promovat de nenumăratele voci ale propagandei, fac distincția între doctrina autentică și ideologiile folosite pentru a seduce și a câștiga cutare clasă ori cutare naționalitate. Doctrina ca atare consideră că orice religie este o superstiție, însă acordă libertatea de cult. Se va face apel, de exemplu, la mitropolii în campaniile pentru pace, cu scopul de a câștiga sprijinul Bisericilor ortodoxe. Doctrina respinge naționalismul și vizează o societate universală, fără clase. Când e vorba să fie învinsă agresiunea hitleristă, este reînviată amintirea lui Alexandru Nevski sau a lui Suvorov, ori se exaltă virtuțile bravului popor rus. Acum treizeci de ani, cuceririle armatelor țariste erau imperialiste; astăzi, ele sunt „progresiste", din rațiuni de superioritate a civilizației aduse de trupele rusești și datorită viitorului revoluționar promis la Moscova. Misiunea unică a bravului popor rus exprimă, oare, o ideologie folosită din rațiuni de

oportunitate de către psihotehnicieni sau un element de doctrină?

Nefiind capabili să definească ortodoxia, adepții ei își impun o disciplină strictă în modul de a vorbi și, probabil, o libertate destul de mare în modul de a gândi. În *Gândirea prizonieră*, din 1953, Czeslaw Milosz analiza mobilurile și justificările intelectualilor, angajați sau ezitanți, în democrațiile populare. Intelectualii din Polonia sau Germania de Est au trăit experiența realității sovietice. Ei au de ales între a se supune, a rezista fără nici o speranță și a emigra. Intelectualii din Occident sunt liberi.

Motivele de adeziune și substanța credinței variază de la persoană la persoană: adevărata comuniune a adepților este aceea a Bisericii, nu comuniunea de gândire sau de sentimente. Adevărații comuniști admit că partidul bolșevic rus și partidele care se revendică de la el întruchipează cauza proletariatului, care se confundă cu socialismul.

Acest act de credință nu exclude interpretările cele mai diverse. Unul crede că partidul este agentul indispensabil al unei industrializări accelerate și va pieri odată cu creșterea nivelului de trai, altul consideră că socialismul e menit unei răspândiri universale și că Occidentul va fi, inevitabil, cucerit sau convertit la socialism, nu fiindcă este inferior, din punct de vedere moral sau spiritual, ci fiindcă e condamnat istoricește. Altul crede că acumularea socialistă este esențială, iar delirurile ideologice însoțesc, din păcate, o operă condusă de rațiune. Altul consideră, dimpotrivă, că „logocrația" anunță o nouă eră: societățile bazate pe tehnică, pierzându-și credința în Dumnezeu, vor fi unite sub jugul unei teologii seculare.

Optimiști sau pesimiști, animați de o așteptare nesfârșită sau resemnați cu un destin inuman, toți acești adepți se înscriu într-o aventură care nu se petrece la scară individuală și a cărei responsabilitate și-o asumă partidul. Ei nu ignoră nici lagărele de concentrare, nici îngrădirea culturii, dar refuză să calce jurământul de supunere acordat măreței înfăptuiri. Individul să facă bine să-și ia distanță

față de epoca sa istorică, așa cum face istoricul, datorită scurgerii timpului: poate că strănepoții noștri se vor supune, eventual, plini de recunoștință, și atunci de ce să nu imităm de pe-acum înțelepciunea descendenților noștri? Între militantul care ia de-a gata, cu naivitate, adevărul de fiecare zi servit de partid, și cel ce cunoaște lumea *obiectiv*, dincolo de vălurile semnificației, se află toți intermediarii posibili.

Imperceptibilă, ortodoxia aceasta nu rămâne mai puțin imperioasă, cuceritoare. Ea sporește prestigiul ideilor marxiste prin puterea unui fapt, și anume că partidul este conducătorul Statului sovietic și al unui imens imperiu. Cei care invocă ideile, fără să se încline în fața faptului propriu-zis, ezită cumva în prag, atunci când sunt tentați să condamne faptul în numele ideii, când se apucă să justifice faptul prin idee. Stalinistul nu știe întotdeauna exact în ce crede, dar crede cu tărie că partidul bolșevic sau Prezidiul Sovietului Suprem au fost investite cu o misiune istorică. Această credință putea părea ridicolă în 1903, stranie în 1917, îndoielnică în 1939. De atunci, ea a fost consacrată de Dumnezeul bătăliilor. Ce alt partid ar mai fi demn de a întruchipa cauza proletariatului mondial?[3]

Idealismul revoluționar

Victoria va pune mereu la încercare conștiința revoluționarilor, pe care idealismul i-a ridicat împotriva ordinii stabilite și care devin, la rândul lor, niște privilegiați. După scurta perioadă de lirism și violență, societatea revine la viața cotidiană. Chiar dacă n-ar fi fost acaparat de Stalin și n-ar fi trebuit să ridice o industrie considerabilă, regimul creat de bolșevici și-ar fi dezamăgit adepții.

---

[3] Ar fi de-ajuns să se înțeleagă faptul că nu există proletariat mondial sau cauză a proletariatului mondial, pentru a înlătura confuzia.

Și în exterior, și în interior, persistă două atitudini: fie se susține că, în ciuda tuturor lucrurilor, noul regim, credincios inspirației sale, progresează spre scopul final, fie se denunță decalajul dintre ceea ce prevesteau profeții, înainte ca partidul să preia puterea, și Statul pe care l-au creat birocrații. De partea cealaltă a Cortinei de Fier, prima atitudine seduce mai mult decât cea de-a doua: decepția nu se exprimă prin refuz, ci prin rezerva mentală. Pentru a se justifica, este invocată necesitatea, care nu se mai confundă cu idealul. Dincoace de Cortina de Fier — mai ales în Franța — dimpotrivă, cea de-a doua atitudine se întâlnește frecvent printre intelectuali.

Revoluționarii nestaliniști imaginează o revoluție care s-ar rupe de capitalism la fel de radical ca și stalinismul, însă ar evita degenerarea în birocrație, în dogmatismul primar, în excesele polițienești. Ei reprezintă un fel de troțkism, dacă vom conveni să-i desemnăm prin acest termen pe marxiștii care continuă să aclame evenimentele din 1917 și să critice, cu o vehemență fluctuantă, anumite aspecte ale regimului sovietic. Troțkiștii înclină să fie de partea Uniunii Sovietice în lupta cu statele capitaliste. Ostili universului burghez, care le lasă libertatea de a trăi și de a se exprima, ei manifestă nostalgia după celălalt univers, care i-ar elimina fără cruțare, cel care, fascinant și îndepărtat, întruchipează visul lor și soarta proletariatului.

Revoluționarii nestaliniști n-au jucat niciodată vreun rol de importanță politică, după consolidarea dictaturii staliniste. În cercurile pariziene, ei ocupă rândul întâi, iar existențialiștii, precum Jean-Paul Sartre și Maurice Merleau-Ponty, au acordat un soi de respectabilitate filozofică unui idealism revoluționar, condamnat, se pare, în egală măsură, de tragica existență a lui Lev Troțki și de realismul lui Stalin.

Creștini sau raționaliști, insurgenții aflați în căutarea unei revoluții se întorc la scrierile de tinerețe ale lui Marx, așa cum protestanții, nemulțumiți de doctrina Bisericii, reciteau Evangheliile. *Manuscrisul economico-politic*, *Critica*

filozofiei juridice a lui Hegel, Ideologia germană conțin mesajul original pe care-l invocă existențialiștii, deopotrivă pentru a lua distanță față de regimul sovietic și pentru a nu lăsa deoparte nimic din critica adusă capitalismului.

Umanism și Teroare este exemplul cel mai sistematic al acestui mod de gândire. Colaboratorii de la *Esprit* sau *Les Temps modernes* au reluat, cu multe ocazii, argumente care implică, majoritatea, raționamentele dezvoltate de Merleau-Ponty. Speculațiile lui Sartre asupra proletariatului nu constituie decât unul dintre momentele demonstrației.

Redusă la esențial, demonstrația este aproximativ următoarea: filozofia marxistă este adevărată, de un adevăr definitiv, într-un dublu sens. Ea a marcat condițiile indispensabile pentru „umanizarea" societăților. A schițat calea pe care ar avea șanse să fie atinsă „soluția radicală a problemei coexistenței", aceea a revoluției proletare. Singura „intersubiectivitate autentică" și „clasă universală", proletariatul trebuie să se organizeze într-un partid, să înlăture capitalismul și să-i elibereze pe toți, eliberându-se pe sine.

N-am vrea să revenim asupra acestei filozofii, nici s-o depășim, ci doar să ne întrebăm, pe bună dreptate, dacă proletariatul, sub conducerea partidului comunist, e pe cale să îndeplinească misiunea pe care i-o atribuie filozofia. Există rațiuni puternice care pun sub semnul întrebării fidelitatea Uniunii Sovietice față de umanismul proletar, sub regimul stalinist. Dar nici o clasă, nici un partid, nici un individ nu s-ar putea substitui proletariatului: eșecul acestuia din urmă ar însemna eșecul omenirii însăși. De aceea, îi vom acorda Uniunii Sovietice un răgaz pe care-l refuzăm democrațiilor burgheze și capitaliste, care rezervă unui număr restrâns de indivizi beneficiile libertăților și camuflează violențele de fapt — colonialismul, șomajul, salariile — sub ideologii ipocrite.

„Considerat mai îndeaproape, marxismul nu este o ipoteză oarecare, ce poate fi înlocuită mâine cu o alta; este simpla enunțare a condițiilor fără de care nu va mai exista omenire, în sensul unei relații reciproce între oameni, nici

raționalitate în istorie. Într-un anumit sens, nu este o filozofie a istoriei, este chiar filozofia istoriei, și a renunța la ea înseamnă a face o cruce peste rațiunea istorică. După care n-ar mai urma decât reverie sau aventură."[4] Textul, extrem de dogmatic și de naiv, este revelator. El exprimă convingerea atâtor intelectuali din întreaga lume: marxismul se confundă cu *filozofia* istoriei; este în mod definitiv adevărat.

În ce constă, după autorul nostru, acest adevăr definitiv? El nu include nici primatul raporturilor de producție, nici o schemă a dezvoltării istorice, în schimb conține două idei esențiale: trebuie să facem referință la experiențe trăite, pentru a aprecia sistemele politico-economice, și recunoașterea reciprocă este o caracteristică a comunității umane.

Putem accepta cele două idei, cu condiția să înlăturăm echivocul celei dintâi și să marcăm natura formală a celei de-a doua. Este adevărat: critica ideologiilor, care se poate revendica de la Marx, e deja un dat al conștiinței politice. Ne-ar fi rușine să justificăm capitalismul făcând apel la modelul concurenței perfecte sau regimurile parlamentare prin ficțiunea autoguvernării. De aici nu rezultă că persoana nu e nimic în afara rolului său social sau că relațiile interumane absorb existența tuturor și a fiecăruia în parte. Sub aparența unei critici efectiv valabile, Merleau-Ponty strecoară negația transcendenței și a vieții interioare.

În afara unei filozofii, noțiunea de recunoaștere nu este nici mai precisă, nici mai concretă decât cea de libertate. Care sunt exigențele acestei recunoașteri? Ce eterogenitate este compatibilă cu această recunoaștere? Nici una dintre aceste întrebări nu-și găsește răspuns în *Umanism și Teroare*.

Ideea și termenul de recunoaștere vin din filozofia lui Hegel mai mult decât din scrierile de tinerețe ale lui Marx. În filozofia hegeliană, recunoașterea este definită plecând de la dialectica stăpânului și a sclavului, a războiului și a muncii. Să admitem că Merleau-Ponty reia această dialectică și se bazează, și el, pe progresul tehnic și pe statul

---

[4] *Umanism și Teroare*, p. 165.

universal pentru a-i pune capăt. Spre deosebire de Marx, el nu dispune de o concepție globală asupra istoriei. Critica marxistă se dezvolta în funcție de o idee a istoriei și a omului, considerată de la început adevărată: realitatea nu era conformă cu ideea că omul, în filozofie, și anume în filozofia a lui Hegel, putuse cunoaște lumea prin el însuși. Accentul se punea mai puțin pe scop și mai mult pe calea și pe mijloacele de realizare. Marx nu și-a consacrat viața speculațiilor pe teme de filozofie, ci analizei economiei și societății, pentru a distinge drumul Rațiunii prin ceața evenimentelor. O doctrină fenomenologică prin care ar fi descrise experiențele fiecăruia, dar care nu ține cont dacă procesiunea societăților săvârșește progresul uman, trebuie să dea un conținut noțiunii de recunoaștere. În lipsa acestuia, ea nu ne permite nici să emitem judecăți asupra prezentului, nici să decidem asupra viitorului.

Toate societățile complexe s-au caracterizat prin repartiția inegală a puterii și a bogățiilor, prin rivalitatea indivizilor și a grupurilor în privința posesiunii bunurilor rare, altfel spus, pentru a-l cita pe autorul nostru, prin „puterea unora și resemnarea celorlalți". Dacă pretindem că eliminăm radical inegalitățile și rivalitățile, dacă autoritatea unora nu mai cere resemnarea celorlalți, atunci statului postrevoluționar îi este necesară o transfigurare a condiției sociale a tuturor. Ajungem astfel la speculația pe care o făcea Marx în tinerețe, în legătură cu sfârșitul distincției dintre subiect și obiect, existență și esență, natură și om. Dar, în acest fel, ieșim din cadrul gândirii raționale și ne mărginim să transpunem, în vocabular filozofic, visul milenarist sau așteptarea religioasă a sfârșitului vremurilor.

În schimb, dacă rămânem, totuși, pe pământ, trebuie să precizăm organizarea statală și economia care ar asigura această recunoaștere reciprocă. Marx scria, în urmă cu un secol, într-o epocă în care se năștea proletariatul modern, în care uzinele textile simbolizau industria modernă, iar societățile pe acțiuni erau aproape necunoscute. El putea să pună pe seama proprietății private și a mecanismelor

de piață toate relele și să le acorde proprietății publice și planificării virtuți incomparabile, fără să țină cont de experiența concretă. A defini astăzi Uniunea Sovietică prin voința marxistă a unei „soluții radicale a problemei coexistenței" echivalează cu a defini colonizarea prin voința de a-i creștina pe păgâni.

Cum ar putea o revoluție să schimbe condiția proletarilor dintr-odată? Cum ar inaugura ea era recunoașterii reciproce? În momentul în care trecem din planul filozofic în planul sociologic, avem de ales între două răspunsuri. Fie definim instituțiile în raport cu o idee: dacă muncitorul este „alienat" când muncește pentru un particular, alienarea va dispărea în ziua în care toți muncitorii — grație proprietății colective și planificării — vor ajunge direct în serviciul colectivității, adică al universalității. Fie luăm în considerare, fără menajamente, soarta oamenilor în diferitele regimuri, nivelul de trai, drepturile, obligațiile lor, disciplina la care sunt supuși sau perspectivele de promovare care li se deschid. Alternativa de mai sus ne readuce la aceea a emancipării ideale față de emanciparea reală sau a sensului ezoteric față de sensul grosier. Într-un sens subtil, nu mai există clase în Rusia, deoarece toți muncitorii sunt salariați, inclusiv Malenkov[5], și, prin definiție, exploatarea este exclusă. În sens vulgarizator, regimurile diferă prin grad și nu prin natură, fiecare dintre ele comportă un anumit fel de inegalitate, un anumit tip de putere, și nu vom fi sfârșit niciodată să umanizăm viața în comun.

Care dintre răspunsuri îl alege Merleau-Ponty? Un răspuns de un stil subtil, dar care folosește trei criterii în loc de unul singur: economie colectivă, spontaneitate a maselor, internaționalism. Din nefericire, două din trei sunt prea vagi pentru a oferi temei vreunei judecăți. Masele nu sunt niciodată în întregime pasive, iar acțiunea lor nu este niciodată cu totul spontană. Masele care-i aclamau pe

---

[5] La data apariției acestei cărți, în 1955, G.M. Malenkov era Președintele Consiliului de Miniștri al URSS (*n. tr.*).

Hitler, Mussolini sau Stalin erau sub puterea propagandei, și nu a unei pure constrângeri. Dominarea Europei de Est de către partidele comuniste, datorită prezenței Armatei Roșii, este cumva o expresie fidelă sau o caricatură a internaționalismului?

Preluând necritic o prejudecată a *intelighenției*, filozoful postulează că proprietatea privată asupra mijloacelor de producție este incompatibilă cu o recunoaștere reciprocă a oamenilor. Ca atâția gânditori avansați, el subscrie naiv la îndrăznelile de ieri și ignoră faptul că experiența n-a acordat o mare importanță ideologică opoziției dintre cele două moduri de proprietate, când a fost vorba de marile întreprinderi industriale. Corporațiile americane nu sunt mai puțin îndepărtate de ceea ce Marx denunța sub numele de proprietate privată, decât uzinele sovietice.

Aceste criterii ajung pentru a arăta distanța dintre idealismul revoluționar și realitatea stalinismului: cristalizarea inegalităților, prelungirea terorii, exaltarea naționalismului nu merg în sensul valorilor pe care ar fi trebuit să le promoveze Revoluția. Printr-un nou decret, filozoful trage din aceste îndoieli și neliniști o concluzie paradoxală. Cum să condamnăm Uniunea Sovietică, ținând cont că eșecul întreprinderii este unul al marxismului — deci, al istoriei însăși? Trebuie să admirăm acest mod de gândire, atât de caracteristic *intelighenției*. S-a plecat de la recunoașterea omului de către om, s-a trecut la Revoluție, i s-a atribuit proletariatului — și numai lui — capacitatea revoluționară, toată lumea a subscris la pretenția partidului comunist de a reprezenta proletariatul și atunci când, în fine, se observă opera dezamăgitoare a staliniștilor, nu se pune sub semnul întrebării nici unul dintre demersurile anterioare, nimeni nu se întreabă nici asupra recunoașterii, nici asupra misiunii proletariatului, nici asupra strategiei de acțiune bolșevice, nici asupra Puterii pe care o implică planificarea totală. Dacă o revoluție, făcută în numele marxismului, degenerează în tiranie, greșeala nu va fi nici a lui Marx, nici a marxiștilor. Poate că Lenin a avut dreptate, la fel ca

Merleau-Ponty, dar atunci Istoria va fi luat-o pe un drum greșit sau, mai degrabă, nu va mai fi istorie, iar lumea nu e decât un tumult fără sens.

De ce proba supremă, aceea a marxismului și a Istoriei, s-ar situa la mijlocul secolului XX și s-ar confunda cu experiența sovietică? Dacă proletariatul nu se erijează în clasă universală și nu ia în mâinile sale destinul oamenilor, de ce, în loc să vedem un viitor fără speranță, nu admitem că filozofii s-au înșelat atribuindu-le muncitorilor din uzine o misiune unică? De ce „umanizarea" societății n-ar fi opera comună, niciodată încheiată, a unei omeniri incapabile să suprime distanța dintre real și ideal, incapabilă, în același timp, să se resemneze? De ce preluarea puterii de către un partid care și-a rezervat monopolul asupra statului ar fi prefața obligatorie a acestei sarcini nedefinite?

Cădem, în felul acesta, în eroarea pe care Marx a avut meritul definitiv de a o denunța: să judeci societățile după ideologia lor, și nu după soarta pe care le-o dau oamenilor. „Un merit definitiv al marxismului, un progres al conștiinței occidentale este acela de a fi învățat să confrunte ideile cu funcționarea socială pe care ele o determină, perspectiva noastră cu cea a celuilalt, morala noastră cu politica." Nimeni n-ar putea spune mai bine. Dar de ce s-ar sustrage revoluționarii acestei confruntări?

Procese și mărturisiri

Marile procese care au condus, între anii 1936 și 1938, la condamnarea tovarășilor lui Lenin și care s-au repetat în statele satelite, începând cu disidența lui Tito, apar, în ochii multor observatori occidentali, ca niște simboluri ale universului stalinist. Comparabile cu procesele Inchiziției, ele scot la iveală ortodoxia, punând în lumină ereziile. În această religie istorică a acțiunii, ortodoxia privește interpretarea evenimentelor trecute și viitoare, iar ereziile se confundă cu deviațiile, cu abaterile de la disciplină sau cu

erorile de conduită. Deoarece religia aceasta nu cunoaște viața interioară, puritatea sufletului sau bunele intenții, orice deviație de fapt este, în același timp, erezie și schismă.

Aceste procese, orice s-ar spune, nu sunt misterioase. Nenumărate depoziții au arătat cum sunt obținute mărturisirile. Fizicianul Weissberg, disidentul polonez Stypolski, inginerul american Voegeler, printre alții, au povestit amănunțit ce li s-a întâmplat. Ei au descris metodele prin care, pe parcursul marii epurări din 1936-1937, la Moscova spre sfârșitul războiului, sau la Budapesta în timpul democrației populare maghiare, comuniști sau necomuniști erau obligați să mărturisească niște crime pe care nu le comiseseră, crime care erau uneori pure invenții, alteori acte reale, considerate crime, dar, de fapt, nevinovate în ele însele sau în raport cu cei care le comiseseră.

Tehnica mărturisirilor nu presupunea existența unui sentiment confuz de vinovăție la cei acuzați sau o solidaritate doctrinară între judecătorii de instrucție și vinovați. Înainte să fie folosită în cazul opozanților căzuți în dizgrație, ea le-a fost aplicată nebolșevicilor, socialiștilor revoluționari sau inginerilor străini. La origine, existența ei se justifică prin considerații banale de oportunitate. Regimul vrea să convingă masele că partidele rivale sunt alcătuite din oameni fără lege și fără credință, care nu se dau înapoi de la nimic pentru a-și satisface ura sau ambiția; el vrea să-i convingă pe oamenii săi că puterile capitaliste conspiră împotriva patriei muncitorilor, că dificultățile construirii socialismului li se datorează dușmanilor și fărădelegilor lor. Guvernul sovietic nu este singurul care caută țapi ispășitori: toate popoarele aflate în pericol sau care suferă înfrângeri invocă trădarea. Mărturisirile perfecționează această practică seculară; victima asupra căreia se abate furia mulțimilor proclamă ea însăși dreptatea supliciului la care e supusă.

Cazurile lui Zinoviev, Kamenev sau Buharin nu exclud această explicație. Din momentul în care eroii de ieri mărturisesc că au complotat împotriva partidului, că au plănuit

sau chiar dus la îndeplinire sabotaje și atentate teroriste, în fine, că au întreținut relații cu poliția celui de-al Treilea *Reich*, între cauza revoluției și a țării și regimul stalinist nu mai există nici o diferență. Toate procesele vizează același obiectiv; ele exprimă nevoia de propagandă a guvernului. Mijloacele prin care se obțin mărturisirile sunt, de obicei, similare, dar adaptate la personalitatea acuzaților, uneori mai mult psihologice, alteori mai degrabă fizice. Nimic nu împiedică dozarea științifică a amenințărilor și promisiunilor. Torturile cele mai rafinate se reduc la principii elementare: artă simplă, ar fi zis Napoleon, în care totul ține de execuție.

De ce atâtea filozofări, în Occident, pe marginea acestui subiect? Lăsând deoparte funcția epurărilor în regimul sovietic, alte două teme îndeamnă la reflecție. Procurorii nu seamănă, oare, cu inchizitorii, atunci când au impresia că metodele lor, chiar violente, îi obligă pe oameni să mărturisească adevărul? Și acest adevăr nu reflectă o „suprarealitate", dacă faptele invocate nu sunt exacte, la modul concret? Pe de altă parte, pe acuzați nu-i încearcă sentimentul de vinovăție, nu în sensul literal — în care Buharin ar fi plănuit asasinarea lui Lenin sau Zinoviev s-ar fi întâlnit cu reprezentanții *Gestapo*-ului —, ci în sensul subtil în care opoziția ar însemna efectiv, din perspectiva judecătorului, ca și a inculpatului, echivalentul trădării?

Nu ne interesează să analizăm psihologia vechilor bolșevici, să identificăm ce pondere le revine constrângerii, conștiinței surde a vinovăției sau chiar dorinței de a face, pentru ultima oară, un serviciu partidului (precum soldații *kamikaze* japonezi). Ne interesează să găsim, în acest exemplu privilegiat, echivocurile unei ortodoxii greu de definit și ale unui idealism revoluționar, reprezentarea lumii istorice, comună oamenilor Bisericii și oamenilor dedicați unei credințe și sursă a erorilor lor atât de asemănătoare.

Stalinistul ortodox este oare acela care crede, cuvânt cu cuvânt, mărturiile acuzaților sau ale actului de acuzare? Există el oare? În partea superioară a ierarhiei, sigur că nu.

Stalin însuși și tovarășii săi, judecătorii, știu prea bine că faptele sunt născocite, iar mărturisirile, provocate. Militanții partidului, care au trecut prin experiența epurărilor, care au văzut cum se fabrică un dosar de acuzare împotriva lor sau prietenilor lor, nu-și mai fac iluzii în privința adevărului acestor povești care se leagă între ele, dar nu se bazează pe nici o dovadă materială. Faptele invocate sunt mai degrabă de natură să stârnească scepticismul în legătură cu teroriștii misterioși care și-au organizat centre, dar n-au trecut la executarea atentatelor sau sabotorii care dirijează din umbră sectoare întregi ale industriei și care acționează în stilul foștilor membri ai Rezistenței franceze. Ar trebui să credem că rusul mediu, care nu este bolșevic, dar care se supune puterii stabilite, ia în sens literal aceste romane polițiste? Crede el, rând pe rând, că medicii căzuți în dizgrația Kremlinului sunt niște asasini în halate albe și apoi că au fost bănuiți pe nedrept? Nu putem exclude cu totul o asemenea credulitate — ea se vede chiar și la unii francezi —, dar mă îndoiesc că e foarte răspândită. Și chiar dacă ar fi așa, strategia folosită în procese n-ar fi mai ușor de acceptat. Dacă rușii cred în aceste mărturisiri înseamnă, într-adevăr, că sunt gata să înghită orice și este inutil să-și dea cineva atâta silință să-i convingă.

În orice caz, definiția bunului ortodox nu constă în a lua mărturisirile în litera lor. Conform unei asemenea definiții, nici măcar Stalin n-ar fi un ortodox, iar cei care au acces la adevărul ezoteric ar fi excluși din ortodoxie. Cu excepția cazului în care ar aluneca în pur cinism, cercurile interne ale partidului trebuie să recurgă la o interpretare analogă celei pe care Victor Serge a avansat-o în *Afacerea Tulaev*[6],

---

[6] Fost comunist care, sub presiunea evidențelor, a ajuns să-și renege convingerile politice din tinerețe. A semnat unul dintre volumele trilogiei *Spre altă flacără*, inițiată de scriitorul român Panait Istrati. Cei doi s-au cunoscut în timpul vizitei în URSS a autorului *Chirei Chiralina*. Trilogia, în care alături de cei doi a mai semnat un volum și Boris Suvarin, un alt dezamăgit, a fost prima lucrare apărută în Occident, care a dezvăluit adevărata față a regimului sovietic (*n. tr.*).

M.A. Koestler[7] a dezvoltat-o și popularizat-o în *Zero și infinitul*, iar Merleau-Ponty a reluat-o în limbaj fenomenologico-existențialist în *Umanism și Teroare*, criticându-l vehement pe Koestler[8].

Principiile acestei interpretări sunt simple: judecătorul nu se înșală când îl consideră trădător pe disident; disidentul, după înfrângerea sa, va fi, poate, înclinat să-i dea dreptate rivalului său, învingătorul. Raționamentul care conduce la prima afirmație este cel al tuturor revoluționarilor și are trecere mai ales în perioadele de paroxism. Cine se desparte de partid și de omul care întruchipează cauza acestuia trece în tabăra cealaltă și lucrează pentru contrarevoluție. Combătând colectivizarea agriculturii, Buharin le furniza argumente țăranilor care refuzau să intre în colhozuri, îi ajuta pe cei care sabotau programul guvernării, se alătura, de fapt, dușmanilor care încercau din afară să clatine patria Revoluției. Logica opoziției îl făcea să apere sau să reinstaureze capitalismul, la sate. El acționa *ca și cum* ar fi trecut în tabăra contrarevoluționară și, pentru că li se cere socoteală oamenilor politici pentru actele, nu pentru intențiile lor, el a trădat în mod obiectiv partidul și, impli-

7 A fost, în tinerețe, membru al unei celule comuniste din Germania anului 1931. Dezamăgit de turnura pe care o luaseră ideile în care crezuse, a scris *Întuneric la amiază*, una dintre primele cărți care denunță în Occident utopia comunistă (*n. tr.*).

8 Merleau-Ponty îi reproșează lui Koestler că nu e un bun marxist, că gândește marxismul în termeni mecaniciști, în loc să recunoască intersubiectivitatea trăită ca realitate unică, absolută, și să situeze perspectivele unora și ale celorlalți în această coexistență trăită. Koestler ar putea răspunde că niciodată comuniștii (cu excepția lui Lukács, care a fost mereu marginal) nu au gândit marxismul în termeni atât de subtili. În plus, Merleau-Ponty comite o eroare comparabilă cu cea a mecaniciștilor. Aceștia își imaginează un socialism final inevitabil. Cel dintâi consideră recunoașterea reciprocă drept termenul ultim, singurul susceptibil să justifice istoria, către care numai revoluția proletară trebuie să conducă. În ceea ce privește procesele, opoziția dintre dialectica existențial-marxistă și mecanicism este lipsită de importanță.

cit, socialismul. Această metodă, numită „a identificărilor în serie" a fost folosită cu bună-știință de bolșevici, cu atât mai mult, cu cât ei se fac remarcați, printre revoluționari, prin cultul partidului. Valoarea absolută, finală, și anume societatea fără clase, este strâns legată de partid. A te despărți de acesta din urmă, fie și numai în vorbe și acte, nu și în intenție, înseamnă a comite eroarea supremă.

Tovarășul lui Lenin care și-a găsit moartea în lupta dintre facțiuni ar fi în stare să subscrie sincer la raționamentul de mai sus. El continuă să creadă, probabil că s-ar fi putut realiza colectivizarea și altfel, dar nu mai are platformă sau perspectivă. A devenit imposibilă orice discriminare între partid și direcția sa actuală. Cu excepția cazului în care și-ar revizui tot sistemul de gândire — identificarea în serie, care merge de la socialism până la Stalin, trecând prin proletariat și partid —, el trebuie să accepte verdictul Istoriei, care a hotărât în favoarea celui pe care continuă să-l deteste din toată inima. „Capitulând", el nu are, probabil, sentimentul că abdică de la propria demnitate sau că cedează din slăbiciune. Nu există viață interioară sau justiție divină, nu există Istorie fără revoluție, nici revoluție fără proletariat înarmat de partid și nu mai există partid în afara direcției staliniste. Renegându-și opoziția, revoluționarul nu rămâne oare fidel, în profunzime, trecutului său?

Această interpretare subtilă, din care derivă nenumărate variante, este, în fond, comună oamenilor Bisericii și celor animați de o credință: cum i-am putea deosebi pe unii de ceilalți? Văd trei diferențe majore.

1. Ortodoxul știe, cel mai adesea, că faptele sunt inventate, dar nu are voie niciodată să spună acest lucru în mod public. El se supune, trebuie să se supună unei discipline de limbaj. Idealistul își rezervă dreptul să califice procesele drept „ceremonii de vorbe" și să spună, mai mult sau mai puțin explicit, că faptele nu există decât în actele de acuzare și în mărturisiri. Această diferență are o semnificație generală. Ortodoxul știe, în sinea lui, de existența lagărelor de concentrare, dar în vorbire nu recunoaște decât lagărele

de reeducare. Să mai spunem că unul cunoaște numai faptele traduse în vocabularul doctrinei, iar celălalt — numai faptele brute.

2. Ortodoxul nu e mai sigur în privința evenimentelor decât idealistul. El subscrie din vârful buzelor la dispariția lui Troțki, izgonit de rivalul său triumfător din analele Revoluției. Nu se îndoiește asupra „liniilor mari" ale interpretării istorice pe care i-o oferă partidul. După militanți, „liniile mari" sunt mai mult sau mai puțin dezvoltate sau precise. Dar ele conțin întotdeauna aceleași elemente esențiale: rolul proletariatului și întruchiparea acestuia de către partid, lupta de clasă, contradicțiile capitalismului, faza de imperialism și finalitatea inevitabilă reprezentată de societatea fără clase (fiecare dintre aceste elemente lasă loc la multiple interpretări). Istoria partidului bolșevic rus și a partidelor din aceeași familie reprezintă, în mod autentic, istoria sacră. Micul nord-corean învață cu sfințenie conflictele de direcție din interiorul partidului comunist bulgar.[9] Partidul reconstruiește, eventual, episoadele trecutului, pentru a le reda mai clar profanilor semnificația acestora sau pentru că le-a înțeles mai târziu adevărata semnificație. Istoria pe care o povestește partidul este fundamental adevărată — de un adevăr superior adevărului material al faptelor.

Idealistul dorește ca această istorie să fie adevărată, dar nu e sigur. El îi acordă un răgaz de grație Uniunii Sovietice, pentru că ea se revendică de la doctrina care, singură, ar putea să dea un sens Istoriei. Cum își arogă dreptul de a lua în considerare faptele brute, el observă că printre ele sunt și unele care nu răspund așteptărilor sale. El nu vede nici un viitor pentru omenire, dacă partidul minte, dar asta nu-i oferă certitudinea că partidul spune adevărul. Poate că nici nu există un adevăr istoric. Îndoiala ortodoxului privește amănuntele; a idealistului privește și esențialul.

---

[9] Acest amănunt mi-a fost furnizat de un francez, timp de doi ani prizonier în Coreea de Nord.

3. Ortodoxul încearcă să lărgească obiectul credinței sale cât mai mult cu putință, să le adauge incidente și accidente liniilor mari ale aventurii. El își dorește ca inițiativele indivizilor, acțiunile grupurilor, peripețiile bătăliilor să fie raportate la dialectica forțelor economice și a claselor. Toate evenimentele ar trebui să-și ocupe locul în istoria sacră, care are în centru partidul. În lumina acesteia, dușmanii partidului, din afară sau dinăuntru, ar acționa din rațiuni conforme cu logica luptei, unică și globală. Hazardul ar dispărea; prin urmare, Slansky[10] ar fi fost împins la trădare chiar de originile sale burgheze.

Idealistul admite implicit distanța dintre „liniile mari" ale istoriei și contingența evenimentelor. În ultimă analiză, trebuie să credem că Istoria se va sfârși cu bine, altfel vom fi aruncați în mijlocul unui „tumult fără sens". Așteptând acest final fericit, omul riscă să fie furat de împrejurări. Știe cineva care este linia dreaptă, în fiecare clipă? Nimeni nu poate spune cu certitudine; decizia luată azi în deplină bună-credință va fi, poate, transformată în crimă de viitor. Or, intențiile nu contează: aș putea fi mâine fără recurs în fața unei condamnări decretate de Istorie.

Dogmatismul, sincer sau verbal, al ortodoxului îl amenință pe necomunist, ca și pe deviaționist sau pe renegat. Dacă omul Bisericii deține adevărul universal, de ce să nu-l constrângă pe păgân să mărturisească noua Credință? Această mărturisire ia forma autobiografiei, redactată de necredinciosul căruia i se impun categoriile și vocabularul credinciosului (deoarece doctrina neagă viața interioară, mărturisirea se referă la conduită). Inginerul american Voegeler își povestește trecutul, în închisorile din Budapesta, precum o făceau preoții iezuiți în închisorile din China. Și unii, și ceilalți trebuie să-și regândească existența în funcție de categoriile de judecată ale temnicerului lor,

---

10 *Rudolf Slansky* (1901-1952), secretar general al Partidului Comunist Ceh, după al Doilea Război Mondial. Ulterior, a căzut în dizgrația regimului și a fost executat, în urma unui proces (*n. tr.*).

ceea ce ajunge să-i facă vinovați. Pentru ca vinovăția lor să nu lase loc de nici o îndoială, sunt obligați să adauge fapte pur și simplu născocite: inginerul declară că l-a întâlnit pe colonelul specializat în spionaj încă dinainte de a pleca din Statele Unite, în vreme ce preoții iezuiți mărturisesc că au luat parte la comploturi imperialiste; surorile de caritate vor fi, și ele, convinse că „au trimis la moarte copilașii proletarilor chinezi".

Idealistul nu împinge logica sistemului până la aceste absurdități îngrozitoare. Totuși, teza idealistului, prezentată de Merleau-Ponty, a părut mai inacceptabilă decât aceea a ortodoxului. Deși majoritatea criticilor au înțeles prost argumentația filozofului, indignarea lor (în sensul strict intelectual al termenului) mi se pare justificată.

Despre o pretinsă justiție revoluționară

Ne mirăm când un gânditor pare să fie indulgent cu un univers care nu l-ar tolera și necruțător față de unul care-l onorează. Elogiul fanatismului făcut de un non-fanatic sau o filozofie a angajării care se limitează la a interpreta angajamentul altora și nu se angajează ea însăși lasă o ciudată impresie de disonanță. Numai o societate liberală tolerează analiza proceselor așa cum o practică Merleau-Ponty, după Victor Serge și Koestler: indiferența afișată față de liberalism echivalează — dacă nu cumva se aseamănă cu sublimele învățături ale lui Isus — cu un soi de renegare. N-avem încredere în oamenii care afectează neîncrederea în valoarea a ceea ce fac. De ce filozoful își urmează reflecția, ca și cum libertatea, fără de care ar fi condamnat la tăcere sau la supunere, n-ar avea preț?

Întreaga interpretare a Istoriei, pe care Merleau-Ponty o numește marxistă și care afirmă speranța într-o soluție radicală, se sprijină pe o anumită teorie a proletariatului. Or, această teorie a proletariatului, foarte abstractă în sine, este invocată în favoarea revoluțiilor din țări precapitaliste, unde proletariatul nu reprezintă decât o minoritate slabă

în rândurile populației. De ce revoluția chineză, dusă de niște intelectuali care dirijează masele populare, avansează promisiunea, pe jumătate realizată în proletariatul actual, a unei „coexistențe umane"?

Comparațiile între cele două tipuri de regim par conduse de o rea-credință involuntară. În principiu, așa cum am văzut, sub pretextul că tinde către o „soluție radicală", regimul sovietic beneficiază de indulgență. Atitudinea care cere să fie tratat în mod diferențiat fiecare lucru, în funcție de importanța lui — dificil de acceptat, dacă se știe sigur că una dintre cele două tabere va ajunge, într-o zi, la adevăr — devine de-a dreptul insuportabilă atunci când opinia publică ezită să afirme fidelitatea Statului sovietic față de vocația revoluționară. Are dreptate cine reamintește faptele de violență care jalonează istoria Occidentului, ca și istoria tuturor societăților cunoscute, dar e necesar să fie confruntate metodele de constrângere pe care le folosește astăzi sau pe care le implică în mod esențial fiecare tip de regim. De ce libertăți se bucură cetățenii sovietici, respectiv cetățenii occidentali? Ce garanții li se acordă acuzaților de o parte și de cealaltă a Cortinei de Fier?

Dacă suprimarea libertăților este justificată prin alte merite ale regimului sovietic, de exemplu prin rapiditatea progresului economic, acest lucru trebuie spus și demonstrat. În fapt, filozoful se mulțumește cu o argumentație facilă: toate societățile comportă acte injuste și violente; poate că societatea sovietică le prezintă într-o măsură mai mare, dar măreția scopului ne interzice să le condamnăm. Este foarte adevărat că putem și trebuie să-i iertăm unei revoluții crimele pe care nu le-am scuza, dacă ar fi comise în cadrul unor regimuri cristalizate, dar cât timp va funcționa scuza revoluției? Dacă, la treizeci de ani de la preluarea puterii, continuă să se aplice legea suspecților, ca pe vremea lui Robespierre, ne întrebăm: când va cădea ea în desuetudine? Prelungirea terorii timp de mai multe secole ne face să ne întrebăm: până la ce punct e legat terorismul nu de Revoluția propriu-zisă, ci de ordinea socială pe care a instaurat-o ea?

Metoda de identificare în serie prin care opoziția poate să se transforme în trădare determină permanența terorii. Merleau-Ponty consacră numeroase pagini explicației unui lucru care fusese deja explicat de Victor Serge și Koestler și care nu este deloc misterios, anume că disidentul acționează, în anumite cazuri, ca un dușman al partidului și că, în consecință, apare, în ochii guvernanților, drept trădător al cauzei partidului. Dar această identificare a disidentului cu trădătorul ar putea interzice, la limită, orice disidență. Georges Clemenceau slăbește guvernele pe care le critică, dar, odată ajuns la putere, duce războiul până la victorie. Bolșevicii au avut întotdeauna două formule, una prin care pretindeau monolitismul, cealaltă prin care încurajau conflictele de idei și de tendințe, prin care întrețineau forța partidului (Lenin uza fără probleme de cea de-a doua, când risca să se găsească în minoritate). Când se aplică una și când cealaltă? În 1917, nici Stalin, care adoptase, înainte de venirea lui Lenin, o atitudine de moderație, nici Zinoviev sau Kamenev, care nu fuseseră partizani ai loviturii de stat din octombrie, nu au fost, în acel moment sau după aceea, acuzați de trădare. N-au fost obligați să mărturisească faptul că fuseseră în serviciul lui Kerenski sau al Aliaților. Metoda identificărilor în serie nu cunoaște un sfârșit, logic și absurd în același timp, decât în momentul în care conflictul de tendințe a dispărut sau, cel puțin, s-a pierdut în arcanele birocrației, unde un grup restrâns sau un singur om, șef al partidului, al poliției sau al Statului, dispune în mod suveran de viața și de onoarea a milioane de oameni.

Orice ar fi gândit filozoful, ceea ce a suscitat indignarea nu este faptul că el a exprimat în limbaj fenomenologico-existențialist vechile formule ale sectelor revoluționare sau teroriste — cine nu este cu mine este împotriva mea, orice opoziție este o trădare, cea mai mică deviație conduce în tabăra adversă —, ci că i s-a părut normal să prelungească acest terorism, într-un moment în care sistemul de gândire, acaparat de către deținătorii Puterii, ajunge să-i exalte pe

învingători și să-i blameze pe cei învinși. Din clipa în care cel care interpretează Istoria este, în același timp, secretarul-general al partidului și șeful poliției, noblețea luptei și a riscului a dispărut. Cei puternici vor să fie și mesagerii adevărului. Cezaro-papismul s-a instaurat în locul terorii revoluționare: în această religie fără suflet, opozanții devin efectiv eretici, mai răi decât criminalii.[11]

Admitem că, în timpul unei revoluții, li se refuză acuzaților garanțiile care le sunt acordate în epocile normale. Înțelegem că Robespierre îl elimină pe Danton, înainte de a fi eliminat el însuși, și că, în ambele cazuri, tribunalele excepționale traduc în forma judecății voința unei facțiuni. Punerea într-o formă juridică a unor decizii luate în afara sălii de judecată răspunde, se pare, dorinței de a menține o aparență, o continuitate legală de-a lungul răsturnărilor suferite de stat. Tribunalele din perioada Eliberării sunt constrânse să uite că Guvernul de la Vichy din 1940-1941 era legal și, probabil, legitim. Pentru a se considera abilitată să-l judece pe mareșalul Pétain, Curtea Supremă trebuia să nege retrospectiv legalitatea regimului de la Vichy și să regândească acțiunile mareșalului din perspectiva sistemului juridico-istoric al gaullismului victorios.

Este incontestabil că o legislație consacră o anumită repartiție a bunurilor și a puterii. Nu rezultă de aici că justiția liberală e solidară cu capitalismul și că nedreptatea celui din urmă compromite valoarea celei dintâi. Justiția pe care filozoful o numește liberală este justiția elaborată de-a lungul secolelor, care conține o definiție riguroasă a delictelor, dreptul recunoscut al inculpaților de a se apăra, non-retroactivitatea legilor. Odată cu formele liberale, dispare și esența justiției: justiția revoluționară este o caricatură a justiției. Poate ar trebui să admitem că, în anumite cazuri, tribunalele excepționale sunt inevitabile, dar nu trebuie să vedem procedeele la care recurg ele în momente

[11] În lagăre, deținuții de „drept comun" sunt mai bine tratați decât deținuții politici: crima politică este, într-adevăr, cea mai gravă.

excepționale ca și cum ar reprezenta o altă justiție, când nu sunt, de fapt, decât o simplă negare a justiției.

Dacă Statul constituit se prevalează de justiția revoluționară, atunci nu mai există siguranță pentru nimeni și dialectica mărturisirilor sfârșește prin marea epurare a milioane de suspecți, obligați să mărturisească niște crime imaginare. Revoluția și teroarea nu sunt incompatibile cu intenția umanistă; revoluția permanentă, terorismul erijat în sistem de guvernământ, da. Obiectivul violenței comuniste este mai puțin important decât caracterul organic, constant, totalitar pe care-l ia violența pusă în serviciul nu al proletarilor, ci al oamenilor partidului, al privilegiaților.

Acest mod de gândire comun atât ortodocșilor, cât și idealiștilor sfârșește prin a consacra verdictul Istoriei. Să ni-l imaginăm pe Troțki în locul lui Stalin și am vedea că rolurile trădătorului și al judecătorului s-ar inversa. În interiorul partidului, evenimentele sunt cele care împart taberele. Cel care iese victorios e convins că are dreptate. De acord, dar de ce ar subscrie filozoful la o asemenea pretenție? Păstrând aceeași perspectivă de ansamblu asupra istoriei, oare n-ar fi fost posibilă colectivizarea agriculturii fără deportări și foamete? Aceluia care prevestea, în 1929, consecințele — confirmate efectiv în timp — ale metodei pe care conducerea partidului se pregătea s-o pună în practică îi dă dreptate succesul final al operației, numai dacă nu proclamăm, odată pentru totdeauna, că nu este important costul uman al „succesului".[12]

[12] Merleau-Ponty nu vrea să-i dea dreptate Istoriei — din principiu. Hitler ar fi rămas un mizerabil chiar și după eventuala sa victorie. Comunitatea națională a nazismului este contrară umanismului, cea proletară, dimpotrivă, îi e conformă. Argumentul e prea puțin convingător: presupunând că proletariatul este, de acum încolo, „intersubiectivitate autentică", de ce am atribui această demnitate și partidului comunist, acolo unde în zadar căutăm proletariatul?... Proletariatul, este adevărat, poate eșua, Istoria ca atare nu este, deci, un tribunal suprem. Spre deosebire de ortodox, idealistul nu s-a înclinat dinainte în fața verdictului viitorului, el își păstrează dreptul

În fiecare moment, sunt posibile mai multe interpretări ale conduitei umane, fie că ne referim la intențiile actorilor, la împrejurările trecutului sau la urmările diferitelor acte. Dacă ne dezinteresăm de intențiile actorilor — așa cum se face în politică — găsim și mai multe interpretări ale conduitei umane, fie că ne întoarcem cu gândul la momentul în care a fost luată decizia, fie că interpretăm decizia din punctul de vedere al urmărilor îndepărtate, realizate între timp. O mare personalitate este aceea care rezistă judecății unui viitor pe care nu-l cunoaște. Dar istoricul ar face rabat de la etica profesională, dacă ar urca la nesfârșit pe cursul timpului. Opera lui Bismarck nu este condamnată de tragedia celui de-al Treilea *Reich*.

A fortiori, acest mod de apreciere devine scandalos dacă un tribunal al oamenilor vii recurge la el împotriva altor oameni vii. Interpretarea actelor succesive din perspectiva învingătorului conduce la cele mai mari nedreptăți. Eroarea ar deveni, retrospectiv, trădare.[13] Nimic mai fals: calificarea morală sau juridică a unui act nu e modificată de cursul evenimentelor ulterioare. Meritele sau greșelile celor care au impus armistițiul din 1940 sunt inseparabile de mobilurile lor. Dacă vrem să nu ținem seama de intențiile lor, va trebui să avem în vedere avantajele și riscurile armistițiului, avantajele și riscurile deciziei contrare, *așa cum apăreau ele în 1940*. Cel care estima că armistițiul îi acorda mai multe șanse Franței, fără să dăuneze cauzei Aliaților, probabil că s-a înșelat. Dar eroarea lui nu poate fi considerată trădare *după* victoria Aliaților. Cel care-și dorea armistițiul

---

de a condamna atât clasele care se opun celei pe care o consideră întruchiparea speranței umane, cât și viitorul însuși, dacă nu confirmă această speranță. În ciuda a tot și toate, idealistul nu se sustrage idolatrizării Istoriei, pentru că el atribuie aceeași demnitate schemei istorice și ideii de recunoaștere, asimilează cauza omenirii cu cea a partidului, consacră, fie și cu titlu ipotetic, judecata învingătorului.

[13] „Faptul victoriei Aliaților prezintă colaborarea în lumina inițiativei și o transformă, indiferent de ce a fost sau a crezut că este, în voință de trădare" (*op. cit.*, p. 43).

pentru a scuti țara de suferință sau pentru a putea pregăti reluarea luptei nu era și nu este un trădător. Însă acela care voia armistițiul pentru a arunca Franța în tabăra opusă era și este un trădător, din chiar acel moment, ținând cont de Franța anului 1939 și 1945.

Dacă Germania ar fi câștigat, gaulliștii ar fi fost niște trădători și colaboraționiștii ar fi făcut legea? Așa s-ar fi întâmplat, într-adevăr. Colaboraționiștii și gaulliștii voiau două Franțe deosebite, incompatibile, între care aveau să decidă bătăliile date mai ales de alții. Evenimentul era judecătorul.[14] Și unii, și ceilalți au acceptat acest judecător care, de altfel, arată mai curând spre fapt, decât spre drept. Când se angajează o luptă pe viață și pe moarte, nu mai este cazul să se vorbească de tribunal, ci de soarta armelor.

Combatanții au întotdeauna tendința de a interpreta conduita celorlalți prin propriul lor sistem de percepție. Dacă ar fi gândit asemenea gaullistului, colaboraționistul ar fi fost, cu siguranță, demn de dispreț. A recunoaște incertitudinea deciziilor luate, pluralitatea perspectivelor posibile asupra viitorului necunoscut, toate acestea nu înseamnă să înlături conflictele ireconciliabile, nici să uiți de angajamente, ci dimpotrivă, să ți le asumi fără ură, fără să negi onoarea adversarului.

Ortodocșii și idealiștii încep prin a separa actul de actor, de intențiile lui și de circumstanțe; ei îl iau în considerare pornind de la interpretarea *lor* asupra evenimentelor. Dat fiind că ei postulează valoarea absolută a obiectivului *lor*, condamnarea celorlalți sau a învinșilor este fără rezervă. Dacă judecăm lucrurile pornind de la momentul deciziei și ținând cont de conjunctură, vom lăsa mai puțin loc interpretărilor arbitrare. Iar dacă recunoaștem că ignorăm sfârșitul, dacă recunoaștem legitimitatea parțială a cauzelor contradictorii, vom putea atenua constrângerile unui dogmatism care tranșează în numele adevărului.

---

[14] Ceea ce nu înseamnă că, pe un plan superior, nu putem aprecia valoarea cauzelor.

Cel ce pretinde că dă un verdict definitiv e un șarlatan. Ori Istoria este tribunalul suprem și ea nu va pronunța o sentință fără apel decât în cea de pe urmă zi, ori conștiința (sau Dumnezeu) judecă Istoria și viitorul nu are mai multă autoritate decât prezentul.

*

Acum treizeci de ani, școala dominantă în Uniunea Sovietică își stabilea ca sarcină să analizeze — în numele marxismului — infrastructura, dezvoltarea forțelor de producție și a luptei de clasă. În analiza acestora, nu ținea seamă de eroi și de bătălii, ci le explica prin forțele profunde, impersonale, inexorabile. Între timp, au reintrat în discuție națiunile, războaiele, generalii. Într-un sens, este vorba de o reacție oportună. Resurecția integrală a trecutului nu trebuie să neglijeze nici determinismul mașinilor, nici inițiativele persoanelor, nici întâlnirile de serii, nici confruntările dintre armate. Reluarea evenimentelor, în reprezentarea comunistă a Istoriei, conduce la un univers straniu, în care totul se explică în virtutea unei logici implacabile și ireale.

Într-o istorie dominată de determinismul forțelor și al raporturilor de producție, de luptele de clasă, de ambițiile naționale și imperialiste, trebuie să-și găsească locul și detaliile evenimentelor. Fiecărui individ i se atribuie un rol conform cu situația sa socială, fiecare episod devine expresia unui conflict sau a unei necesități prevăzute de doctrină. Nimic nu e întâmplător, totul are o semnificație. Capitaliștii ascultă, odată pentru totdeauna, de ceea ce-i caracterizează în mod esențial: *Wall Street*-ul newyorkez și *City*-ul londonez[15] conspiră împotriva păcii și țărilor socialiste. Universul mărturisirilor, caricatură a universului

[15] *City* — denumire generică dată unei zone a capitalei britanice, în care sunt concentrate cea mai mare parte a sediilor marilor corporații financiare (*n. tr.*).

istoric al comuniștilor, este acela al luptei de clasă și al serviciilor secrete.

Capitalismul și socialismul încetează de a mai fi niște abstracțiuni. Ele se întruchipează în partide, indivizi, birocrații. Misionarii occidentali din China sunt agenți ai imperialismului. Oamenii sunt ceea ce fac. Semnificația actelor lor apare în versiunea pe care le-o dă deținătorul adevărului. Oamenii nu fac răul involuntar, putem spune, inversând formula socratică; nu pentru că intențiile necomuniștilor sunt perverse, ci pentru că ele nu interesează. Numai socialistul, care cunoaște viitorul, înțelege sensul a ceea ce face capitalistul și constată că acesta vrea *în mod obiectiv* răul, pe care-l provoacă efectiv. Nimic nu-l împiedică să le atribuie, finalmente, vinovaților acte ce ilustrează esența autentică a conduitei lor: terorismul sau sabotajul.

Am plecat de la dialectica hegeliană și iată că am ajuns la romanele de serie neagră, combinație care nu le displace prea mult intelectualilor, nici chiar celor mai mari. Hazardul, neinteligibilul îi irită. Interpretarea comunistă niciodată nu eșuează. În zadar le-ar aminti logicienii că o teorie care se sustrage respingerilor se refuză ordinii adevărului.

5
Sensul istoriei

La originea idolatrizării Istoriei se află două erori, aparent opuse, dar în fond legate între ele. Oamenii Bisericii și oamenii credinței se lasă pradă absolutismului ca să se abandoneze apoi unui relativism fără limite.

Și unii, și ceilalți reflectează la un moment final sau valabil în absolut al istoriei: unii îl numesc societatea fără clase, ceilalți — recunoașterea omului de către om. Nici unii, nici ceilalți nu pun la îndoială valoarea necondiționată, originalitatea radicală a acestui moment viitor, în raport cu tot ce l-a precedat. Această „stare privilegiată" dă sens ansamblului.

Siguri pe cunoașterea dinainte a secretului aventurii lor încă neîmplinite, privesc confuzia evenimentelor de ieri și de azi cu aerul judecătorului care domină conflictele și distribuie suveran elogiile și blamul. Existența istorică, în măsura în care e trăită autentic, opune indivizi, grupuri, națiuni aflate în luptă pentru a apăra interese sau idei incompatibile. Nici contemporanii, nici istoricii nu sunt în măsură să le dea sau nu dreptate, fără rezerve, unora sau altora. Și nu pentru că ignorăm binele și răul, ci pentru că nu cunoaștem viitorul și orice cauză istorică dă naștere la inechități.

Combatanții transfigurează cauza pentru care-și riscă viața și au dreptul să ignore echivocurile condiției noastre. Doctrinarii Bisericii sau ai credinței, care justifică această transfigurare, justifică, în același timp, delirul fanatismului sau al epurării. Cruciatul socialismului interpretează conduita celorlalți conform propriei sale idei asupra Istoriei și, prin urmare, nu-și mai găsește un adversar demn de el:

împotriva viitorului pe care-l întruchipează se ridică numai întârziații sau cinicii. Pentru că proclamă adevărul universal dintr-*o unică* perspectivă istorică, el își arogă dreptul de a interpreta trecutul după bunul său plac.

Atât eroarea absolutismului, cât și cea a relativismului sunt respinse de o logică a cunoașterii retrospective a faptelor umane. Istoricul, sociologul sau juristul pun în lumină *sensurile* actelor, ale instituțiilor, ale legilor. Ei nu descoperă *sensul* întregului. Istoria nu e absurdă, însă nici un om viu nu poate să ajungă la *sensul* ei ultim.

Pluralitatea semnificațiilor

Actele umane sunt întotdeauna inteligibile. Atunci când încetează să mai fie, îi plasăm pe actori în afara umanității, îi considerăm alienați sau străini de specie. Dar inteligibilitatea nu ține de un singur tip și nu garantează câtuși de puțin că ansamblul, ale cărui elemente sunt inteligibile în ele însele, are un sens rațional pentru observator.

De ce a trecut Cezar Rubiconul? De ce a redus Napoleon efectivele de pe flancul drept al armatei în bătălia de la Austerlitz? De ce a atacat Hitler Rusia în 1941? De ce au vândut speculanții franci după alegerile din 1936? De ce a decretat guvernul sovietic colectivizarea agriculturii în 1930? În toate aceste cazuri, răspunsul se obține raportând deciziile la obiective: ca să ia puterea la Roma, ca să atragă flancul stâng al armatei austro-ruse, ca să distrugă regimul sovietic, ca să tragă profit din devalorizare, ca să-i elimine pe culaci[1] și să mărească fracțiunea comercializată a recoltelor. Cezar aspira la dictatură sau la regalitate, Napoleon sau Hitler — la victorie, speculanții voiau să acumuleze profituri, iar guvernul rus — rezerve alimentare pentru aprovizionarea orașelor. Dar acest din urmă exemplu arată

[1] Țărani-proprietari de pământ, echivalentul rusesc al chiaburilor din România anilor 1950 (*n. tr.*).

deja insuficiența raportului dintre mijloace și scop. Putem spune, la rigoare, „un singur scop, victoria“ sau „un singur scop, profitul“. Planificatorul trebuie să aleagă mereu între diverse scopuri: țăranii-proprietari ar fi putut furniza, pe termen scurt, producția cea mai mare, însă ar fi reprezentat o clasă ostilă regimului sovietic și ar fi consumat o parte importantă a recoltelor.

Chiar și atunci când scopul e determinat, interpretarea nu se oprește niciodată la luarea în considerare a mijloacelor. Cum să înțelegem comportamentul unui comandant în timpul războiului, dacă nu punem în lumină fiecare dintre deciziile sale, făcând referință la cunoștințele de care dispunea, la contrareacțiile presupuse ale adversarului, la calculul șanselor unuia și ale celuilalt, dacă nu reconstituim organizarea armatelor și tehnica de luptă? Trecând de la arta militară la politică, sporește complexitatea faptelor. Decizia omului politic, la fel ca și cea a militarului, este înțeleasă numai de către cel care a descifrat conjunctura: aventura lui Cezar, a lui Napoleon, a lui Hitler nu-și arată semnificația decât situată într-un ansamblu care acoperă o epocă, o națiune, poate chiar o civilizație.

Ancheta poate să se angajeze pe trei direcții sau comportă trei dimensiuni:

1. Determinarea mijloacelor și a finalităților trimite la cunoștințele actorului și la structura societății. Un scop nu e niciodată altceva decât o etapă spre un obiectiv ulterior. Chiar dacă puterea ar constitui, în politică, scopul unic, tot ar rămâne să precizăm tipul de putere la care aspiră ambițiosul. Tehnica de a accede la putere în regimul parlamentar are puține trăsături comune cu cea care dă rezultate în regimul totalitar. Ambiția lui Cezar, Napoleon sau Hitler, fiecare privită în trăsăturile ei specifice, nu se explică decât în și prin criza Republicii romane, a Revoluției Franceze sau a Republicii de la Weimar.

2. Determinarea valorilor este indispensabilă înțelegerii conduitei umane, pentru că aceasta nu e niciodată strict utilitară. Calculul rațional al speculanților caracterizează

o activitate mai mult sau mai puțin întinsă — în funcție de civilizație —, pe care o limitează întotdeauna o concepție a existenței bune. Războinicul sau lucrătorul, *homo politicus* sau *homo œconomicus* se supun într-o egală măsură unor credințe religioase, morale sau unor tradiții, actele lor sunt expresia unor preferințe. Un regim social este întotdeauna reflexul unei atitudini în privința universului, a cetății sau a lui Dumnezeu. Nici o colectivitate n-a redus valorile la un numitor comun, bogăție sau putere. Prestigiul oamenilor sau al meseriilor nu a fost niciodată măsurat exclusiv prin bani.

3. Se consideră inutilă determinarea mobilurilor lui Napoleon la Austerlitz, dar se invocă oboseala sau boala aceluiași Napoleon la Moscova sau la Waterloo. Când observăm eșecul unui individ, sau seria de acte ale unui personaj istoric sau conduita unui grup, facem apel la sistemul de *pulsiuni* — trecând mai întâi prin atitudini sau acte —, așa cum rezultă el din educația primită sau din existența trăită.

Istoricul se angajează, de preferință, în prima direcție, sociologul în cea de-a doua, antropologul cultural în cea de-a treia, dar fiecare dintre specialiști are nevoie de concursul celorlalți. Istoricul trebuie să se elibereze de el însuși, să facă efortul de a-l descoperi pe celălalt în alteritatea lui. Această descoperire presupune o anumită comuniune între cercetător și obiectul istoric. Dacă universul în care au trăit oamenii timpurilor îndepărtate n-ar avea nimic comun cu cel în care trăiesc eu, dacă aceste două universuri n-ar apărea, la un anumit nivel de abstractizare, ca niște variațiuni pe aceeași temă, atunci universul celuilalt mi-ar deveni cu totul străin și ar pierde, pentru mine, orice semnificație. Pentru ca întreaga istorie să-mi fie inteligibilă, oamenii vii trebuie să-și descopere o înrudire cu cei morți. Căutarea sensului, în acest moment al analizei, echivalează cu determinarea elementelor abstracte — pulsiuni, categorii, situații tipice, simboluri sau valori — care, fiind constitutive comunității umane, realizează condițiile nece-

sare inteligibilității actelor de către spectatori și a civilizațiilor dispărute de către istorici.

Pluralitatea dimensiunilor deschise înțelegerii reflectă nu eșecul cunoașterii, ci bogăția realității. Într-un fel anume, fiecare fragment de istorie este inepuizabil. „Fiecare om poartă în sine forma întreagă a condiției umane." Poate că o singură colectivitate ar putea dezvălui esența tuturor colectivităților, dacă ar fi înțeleasă în totalitate. Analiza exhaustivă a unei singure campanii de război i-ar ajunge unui geniu pentru a stabili regulile strategiei fundamentale, la fel studiul unei singure cetăți pentru a scoate la iveală constantele tuturor constituțiilor. Niciodată, însă, n-a fost epuizat secretul ființei celei mai apropiate și mai familiare.

O altă pluralitate apare în interiorul fiecăreia dintre dimensiunile umane: ordonarea evenimentelor, demers esențial pentru înțelegere, nu întâlnește limite precise nici înspre elementar, nici înspre global. De aici rezultă că sensul este echivoc, insesizabil, altul în funcție de ansamblul pe care-l luăm în considerare.

Decizia luată de Hitler, la sfârșitul lui 1940, de a ataca Uniunea Sovietică se explică printr-o concepție strategică (să învingă Armata Roșie înainte ca Marea Britanie să fie în măsură să debarce în Vest) și printr-o intenție politică (să distrugă regimul bolșevic, să-i reducă pe slavi la statutul de popor inferior etc.). Această intenție, la rândul ei, trimite la formația intelectuală a lui Hitler, la literatura pe care o studiase în chip superficial și care se referea la conflictele dintre slavi și germani, desfășurate de-a lungul secolelor. Plecând de la un act, putem urca înapoi pe cursul istoriei, fără să avem obligația sau dreptul să ne oprim. La vest, războiul franco-german din 1939 ne-ar conduce până la împărțirea Imperiului Carolingian prin Tratatul de la Verdun din anul 843, de aici putem ajunge până la regatele gallo-romane, iar de la acestea la Imperiul Roman etc.

Și totuși, nu putem descoperi, prin intermediul documentelor sau prin experiența directă, nici un atom istoric. O bătălie a fost dată de mii sau milioane de combatanți și

fiecare dintre ei a trăit-o în alt fel. Textul unui tratat, este, fizic vorbind, *un* lucru. În ceea ce privește semnificația, el este multiplu, altul pentru cei care l-au redactat și pentru cei care l-au aplicat, altul, poate, pentru adversarii care l-au semnat cu gânduri ascunse, contradictorii. Fiind un ansamblu de semnificații, el nu-și recapătă unitatea — ca și bătăliile — decât în spiritul care-l regândește, spiritul unui istoric sau al unui personaj istoric.

Regresia indefinită în cele două sensuri nu înseamnă că materia este, la origine, informă. Caracterul uman al evenimentelor, care exclude atomii, închiși în ei înșiși, nu impunând niciodată un termen final cercetării, se manifestă și prin ansambluri, schițate în real. Istoricul nu strânge fire de praf. Elementul și ansamblul sunt noțiuni complementare. Nimic n-ar fi mai eronat, decât să-ți imaginezi un lucru ca fiind materie, un alt lucru ca fiind formă, unul dat, altul construit. Bătălia de la Austerlitz este un ansamblu în raport cu actul unui grenadier sau cu sarcina cavaleriei în centrul câmpului de luptă și este un eveniment raportat la campania din 1805, așa cum aceasta din urmă este un eveniment în raport cu războaiele napoleoniene.

Nu există diferență fundamentală între bătălia de la Austerlitz, campania din 1805 și războaiele napoleoniene. Poate spune cineva că bătălia de la Austerlitz poate fi cuprinsă într-o singură privire, iar celelalte două, nu? În acest caz, bătălia de pe Marna ar aparține, mai degrabă, categoriei din care face parte campania din 1805, și nu celei a bătăliei de la Austerlitz. În realitate, orice eveniment implică o durată și o întindere, exact la fel ca un ansamblu. Ca să putem desprinde o opoziție esențială, ar trebui ca evenimentul să fie instantaneu sau individual. Or, nu este.

Omogenitatea reconstrucțiilor istorice nu exclude diferențele, care par foarte clare atunci când avem de-a face cu termeni extremi. Pe măsură ce ansamblurile se extind, limitele dintre ele sunt mai puțin marcate și unitatea internă, mai puțin precisă. Unitatea spațio-temporală a bătăliei de

la Austerlitz, solidaritatea dintre acțiunile pe care le înglobăm sub acest titlu au fost evidente pentru contemporani și rămân astfel pentru istoric. La un nivel superior, însă, unitatea n-a fost percepută de către cei ce au trăit acțiunile respective; legătura dintre elemente este indirectă, echivocă pentru ei. Odată cu creșterea distanței dintre experiența oamenilor și reluarea ei de către istoric, se mărește și riscul arbitrariului.

Comportamentul oamenilor în cadrul armatei este rânduit prin sistemul de organizare și de disciplină, eventual prin planul comandantului. Comportamentul oamenilor pe câmpul de luptă este rezultatul ciocnirii dintre planuri: planurile comandanților, care hotărăsc mișcările globale, și planurile soldaților, fiecare dorindu-și moartea celuilalt. Comportamentul de primul tip capătă sens prin referire la o reglementare sau la o legislație, ele însele determinate de credințe sau necesități pragmatice. Comportamentul de al doilea tip nu privește numai ciocnirea dintre săbii sau schimbul de obuze. El aparține, ca și conflictele sau jocurile, tipului de conduită de întâlnire, dar este, de asemenea, „ordonat", în anumite aspecte. Bătălia rareori se sustrage oricărei convenții, organizarea ei lasă mereu loc rivalităților. O constituție hotărăște metodele după care sunt aleși guvernanții și legislatorii. Ea suscită competiții între indivizi și grupuri pentru repartiția locurilor și a funcțiilor și se străduiește să prevină violența, impunând reguli.

O distincție esențială privește nu atât categoriile de conduite, cât ansamblurile ideale, respectiv ansamblurile reale. Ideal este ansamblul unei constituții sau al unei doctrine; real este ansamblul creat de oamenii care guvernează potrivit constituției sau care trăiesc conform doctrinei respective. Istoricul sau sociologul vizează când sensul specific al unui text, în sistemul ideal al constituției sau al doctrinei, când sensul trăit de conștiințe. Juristul sau filozoful înclină să considere operele în semnificația lor specifică, pe când istoricul preferă să le analizeze în sensul lor psihic ori social.

Cele două interpretări nu sunt nici contradictorii, nici exclusive una față de cealaltă. Legătura dintre etapele unei deducții filozofice sau ale unei argumentații juridice și relațiile pe care le stabilește psihologul sau sociologul este, prin definiție, eterogenă. Ea nu-și arată semnificația decât aceluia care consimte să pătrundă în universul metafizicianului sau al juristului.

Sensurile specifice au fost trăite de oameni, într-o anumită epocă, în colectivități care îmbrățișau anumite credințe. Nici un filozof n-a fost un spirit pur, nici unul n-a făcut abstracție de timpul și de țara sa. Reflecția critică nu poate să restrângă dinainte drepturile interpretării istorice sau sociologice, numai dacă nu amintește eterogenitatea ireductibilă dintre sensurile specifice și sensurile trăite. În esență, studiul originilor nu poate ajunge la semnificația filozofică sau la calitatea propriu-zis artistică a unei opere. Starea societății poate explica multiplele trăsături ale operei, dar niciodată secretul capodoperei.

Pluralitatea semnificațiilor, care rezultă din nedeterminarea ansamblurilor și din discriminarea între sensurile specifice și sensurile trăite, aduce cu sine *reînnoirea* interpretării istorice; ea oferă, înainte de toate, o formă de protecție împotriva celui mai rău relativism, care se combină cu dogmatismul. Începem prin a ignora sensurile specifice, încercăm apoi să reducem operele filozofice la semnificația pe care o capătă ele în conștiința non-filozofului, interpretăm sensurile trăite în funcție de un fapt considerat dominant, precum lupta de clasă, și sfârșim prin a-i acorda universului uman, redus la o singură dimensiune, un sens unic, decretat de către istoric. Multitudinea ansamblurilor, reale și ideale, interzice fanatismul, care ar da dovadă de necunoaștere a diversității rolurilor pe care le joacă indivizii într-o societate complexă și a întrepătrunderii sistemelor în care se inserează activitățile. Reconstituirea istorică nu are un caracter definitiv, fiindcă ea nu poate niciodată să pună în evidență toate relațiile, nici să epuizeze toate semnificațiile.

Această reînnoire a interpretării conduce la un soi de relativitate: curiozitatea interpretului influențează determinarea ansamblurilor și a sensurilor specifice. Caracterul acestei relativități nu este același, în cazul evenimentelor sau al operelor. Evenimentele, raportate la actori, rămân veșnic ceea ce au fost, chiar dacă progresul sociologiei, îmbogățirea categoriilor sau o experiență lărgită permit o înțelegere originală a lor. Relativitatea sensurilor specifice depinde de natura raporturilor dintre opere, altfel spus de istoricitatea proprie fiecărui univers spiritual. Unitatea de sens va putea fi întrezărită, eventual, dincolo de această multitudine, dar fără ca ea să fie eliminată.

Despre unitățile istorice

„O filozofie a istoriei presupune că istoria umană nu este o simplă sumă de fapte juxtapuse — decizii și aventuri individuale, idei, interese, instituții — ci este, în fiecare moment și în succesiunea momentelor, o totalitate în mișcare spre o stare privilegiată, care dă sensul ansamblului."[2] Istoria nu este, cu siguranță, o „simplă sumă de fapte juxtapuse"; este ea o „totalitate în fiecare moment"? Elementele unei societăți sunt solidare între ele, se influențează reciproc, dar nu constituie o totalitate.

Diferențierea între faptele economice, faptele politice și faptele religioase este operată de conceptele savantului sau de necesitatea diviziunii muncii. Primul dat care-l frapează pe observatorul lipsit de prejudecăți este interdependența. Istoricul nu începe nici cu juxtapunerea, nici cu totalitatea, ci cu încrengătura ansamblurilor și a relațiilor. Instrumentele, organizarea muncii, formele juridice ale proprietății și ale schimbului, instituțiile care țin de istoria economică privesc, pe de o parte, știința, care s-a desprins încet de filozofie și de religie, iar, pe de altă parte, Statul,

---

[2] Merleau-Ponty, *op. cit.*, pp. 165-166.

garant al legilor. Omul care cumpără și vinde, cultivă pământul, folosește mașinile rămâne, în adâncul lui, cel care crede, gândește și se roagă. Interdependența sectoarelor, care cere colaborarea între discipline, permite să se întrevadă, la orizontul cercetării științifice, un fel de unitate. Ne îndoim că, fie și în cazul societăților simple, putem ajunge să formulăm un principiu unic, din care ar deriva toate modalitățile de gândire și de viață. (Avem aceeași îndoială când e vorba de o existență umană.) Societățile complexe par, în același timp, coerente și multiple: nici o parte a lor nu este izolată de rest, nici un ansamblu nu constituie o totalitate de semnificație, univoc definită.

Cum am putea depăși unitatea de interdependență? Prima ipoteză este cea potrivit căreia un sector al realității sau o activitate a omului *determină* celelalte sectoare ale realității sau celelalte activități. Raporturile de producție ar constitui infrastructura de care ar depinde instituțiile politice și ideologiile.

În planul criticii cunoașterii, o asemenea teorie n-ar putea fi acceptată dacă ar implica faptul că economia *determină* politica sau ideile fără să fie, la rândul ei, influențată de ele. Ea ar fi, ca să spunem așa, contradictorie sau, în orice caz, incompatibilă cu observația naivă. Faptele economice nu se pot izola ca atare nici în plan material, nici în plan conceptual. Ele înglobează mijloacele de producție — între care știința și tehnica — raporturile de producție, adică organizarea muncii, legislația proprietății și diferențele de clasă (care sunt comandate atât de volumul populației, cât și de modalitățile ierarhiei și ale prestigiului). Interacțiunea dintre elemente în cadrul faptului economic nu ne permite să concepem că acesta din urmă poate fi determinant, fără să fie parțial determinat. Dependența reciprocă a sectoarelor sociale sau a activităților omului este o evidență.

Din acest moment, nu putem să atribuim distincției dintre infrastructură și suprastructură o importanță filozofică. Unde se situează limita precisă între una și alta?

Poate că este mai comod să luăm drept punct de plecare, în studiul colectivităților, mai degrabă organizarea muncii, decât credințele religioase. Cum să afirmi *a priori* sau *a posteriori* că omul gândește lumea în funcție de stilul său de muncă, dar că acesta din urmă nu este afectat de ideea pe care și-o face omul despre lume?

Individul sau grupul trebuie — pentru a supraviețui — să lupte împotriva naturii și să-și tragă subzistența din această luptă. Funcția economică se bucură, în acest sens, de un fel de prioritate. Dar, cum colectivitățile cele mai simple nu îndeplinesc niciodată această funcție fără să se organizeze ținând seama de credințe ireductibile la eficiență, această prioritate nu echivalează nici cu o cauzalitate unilaterală, nici cu un *primum movens*.

Care este importanța *empirică* a acestei priorități? Care sunt trăsăturile comune ale colectivităților ajunse la o anumită vârstă tehnico-economică? Dar diferențele dintre societățile anterioare și societățile posterioare descoperirii mașinilor cu abur, a electricității, a energiei atomice? Asemenea întrebări țin de resortul sociologiei, nu al filozofiei.

Poate că nu este imposibil să determinăm tipuri sociale în funcție de mijloacele de producție disponibile. Specialiștii în protoistorie sau în preistorie subscriu spontan la o concepție de această natură, pentru că ei clasifică epocile și comunitățile după uneltele folosite și după activitatea principală pe care acestea o desfășoară. În ceea ce privește societățile complexe, am putea evidenția consecințele inevitabile ale unui anumit stadiu de dezvoltare a tehnicii și am putea trasa cadrul în interiorul căruia se situează variațiile politice și ideologice.

De altfel, nu s-a demonstrat că faptul economic este dominant în toate perioadele istoriei. Max Scheler afirma că primatul sângelui, primatul forței și acela al economiei marchează toate cele trei mari perioade ale istoriei umane. Legăturile de sânge cimentează comunitățile mici, înaintea apariției națiunilor și a imperiilor. Dacă presupunem că

mijloacele de producție nu se schimbă, atunci evenimentele sunt comandate, înainte de toate, de politică. Forța ridică sau coboară statele, ea scrie cronica de glorie și de sânge, în care comandanții de război ocupă primul loc. În epoca modernă, considerațiile economice devin decisive, pentru că tehnica, aflată în perpetuă schimbare, dă măsura bogăției indivizilor și a grupurilor.

Asemenea afirmații nu constituie adevăruri filozofice, ele sunt generalizări ipotetice. Și nu sunt contradictorii în raport cu ideea că volumul resurselor colective fixează limita variațiilor posibile ale organizării sociale.

Teoria privitoare la eficacitatea diverselor elemente în istorie nu conduce decât la formule destul de vagi, rareori demonstrate, niciodată susceptibile să epuizeze complexitatea relațiilor.

Nu putem atribui unui singur tip de fenomene originea schimbărilor sau responsabilitatea structurii sociale. Nimeni n-ar putea afirma că invenția mașinilor electrice sau electronice, utilizarea energiei atomice nu vor influența chiar și formele subtile ale literaturii sau ale picturii. Dar nici n-ar putea să afirme că *esențialul*, în materie de literatură, de pictură sau de instituții politice, este *determinat* de tehnică, de statutul proprietății sau de raporturile dintre clase. Este imposibil să-i impui limite, de la bun început, acțiunii în numele unei cauze, dar nu pentru că ea este exclusivă sau irezistibilă, ci pentru că totul se întrepătrunde: o societate se exprimă în literatură la fel de bine ca în producție; microcosmosul reflectă întregul. Dar acesta din urmă nu este perceptibil decât prin intermediul punctelor de vedere multiple, atâta vreme cât omul nu se va defini pe de-a-ntregul printr-o întrebare unică, atâta vreme cât societățile nu vor fi planificate potrivit unui proiect global.

Istoricul, spre deosebire de sociolog sau de filozof, caută unitatea mai puțin într-o cauză privilegiată, decât în singularitatea individului istoric, în epocă, națiune, cultură. Care sunt indivizii istorici? Putem surprinde unitatea de-a lungul timpului și în originalitatea individului?

Nimeni nu neagă realitatea națiunilor europene, de la începutul secolului XX. Dar această realitate este echivocă. Omogenitatea de limbă și de cultură este departe de a fi completă în Marea Britanie, în Franța sau în Spania. Mai multe naționalități, definite printr-o limbă, un mod de viață sau o cultură nu au încă, la mijlocul secolului XX, un stat care să le aparțină la propriu. În statele naționale, cu drepturi suverane, viața cetățenilor și deciziile guvernanților sunt afectate de evenimente exterioare. Ca să ne exprimăm în termenii lui Arnold Toynbee, națiunea nu constituie un câmp de studiu inteligibil. Devenirea Franței nu este independentă de cea a Angliei sau a Germaniei, după cum nu este expresia unui singur suflet sau, cel puțin, sufletul acesta se dezvăluie progresiv, prin dialog și interacțiune. În termeni abstracți, ne punem — în legătură cu unitățile istorice — trei întrebări despre gradul lor de *independență*, *coerență* și *originalitate*. Ultimele două întrebări interesează mai ales unitățile de tip național; prima are o importanță decisivă atunci când avem în vedere câmpurile inteligibile ale lui Toynbee.

La toate aceste trei întrebări, Oswald Spengler răspunde pozitiv. Fiecare cultură este comparabilă, după el, cu un organism — care se dezvoltă urmându-și propria lege și se îndreaptă inexorabil către sfârșit — închisă în ea însăși, incapabilă să primească din afară ceva care să-i modifice esența; fiecare dintre culturi își exprimă propriul suflet, incomparabil cu al celorlalte, de la naștere până la moarte, în operele sale multiple. Afirmațiile de mai sus depășesc de departe faptele. Asimilarea culturii cu un organism, dacă nu este doar o comparație vagă, provine dintr-o metafizică greșită. Sublinierea originalității, în cadrul fiecărei culturi, chiar și a științelor matematice și ignorarea acumulării sau progresului cunoștințelor înseamnă a neglija fapte evidente. Negarea influenței pe care culturile o exersează unele asupra celorlalte este cu totul arbitrară, din moment ce împrumuturile de utilaje, idei sau instituții nu pot fi con-

testate. Luată *ad litteram*, teza centrală a cărții se contrazice singură: ea ar face imposibilă tentativa pe care o propune.

Arnold Toynbee nuanțează răspunsurile la cele trei întrebări. La începutul cărții sale *Studiul istoriei*, civilizațiile sunt considerate niște câmpuri inteligibile, spre deosebire de națiuni. Pe măsură ce cartea avansează, contactele între civilizații sunt puse în lumină în așa fel încât, în cele din urmă, între națiuni și civilizații — cel puțin în ceea ce privește autonomia dezvoltării lor — distincția pare mai mult de grad, decât de natură. Coerența internă a civilizațiilor este mai mult afirmată, decât demonstrată. Toynbee insistă că diversele elemente ale unei civilizații se armonizează între ele și că nu putem modifica unul dintre ele fără să le afectăm și pe celelalte. Dar el arată mai ales interdependența lor, nu armonia. În fiecare epocă, o civilizație păstrează elemente împrumutate din trecut, care nu corespund spiritului contemporan. O civilizație adună instituții și opere create de altele. Unde se situează granița dintre civilizația antică și cea a creștinismului occidental sau a creștinismului oriental? Care sunt legăturile dintre creștinism și epoca tehnicii?

Toynbee are dificultăți în a surprinde coerența internă a civilizațiilor, pentru că el nu-și explică suficient de clar singularitatea fiecăreia dintre ele. În ce constă, de fapt, sau ce anume definește originalitatea civilizațiilor? Urmându-l pe autor, ar trebui să răspundem: religia. În unele cazuri, însă, nu avem de-a face cu o religie care singularizează: ce credințe transcendente au marcat Japonia într-un mod diferit decât au marcat China? Atunci când acest lucru e clar, de exemplu în cele două civilizații europene — cea a creștinismului occidental și cea a creștinismului oriental —, Toynbee nu reușește niciodată să evidențieze spiritul unic al credinței și să deducă de aici trăsăturile particulare ale ființei sau ale destinului individului istoric. Nu știm dacă aparentul primat al religiei e de ordin cauzal sau exprimă ierarhia de valori stabilită de interpret între diversele acti-

vităţi umane. Atunci când, în ultimul volum al operei sale, Toynbee sugerează, la orizontul istoriei, o fuziune a civilizaţiilor şi o Biserică universală, discipolul lui Spengler se transformă în nepot al lui Bossuet.

Dacă îndepărtăm cele două postulate metafizice ale lui Spengler — metafizica organicistă a culturilor şi negarea dogmatică a universalităţii spiritului şi a adevărului — nu mai rămâne nici un obstacol în calea unităţii umane. Autonomia dezvoltării, coerenţa internă, originalitatea civilizaţiilor rămân schiţate în fapte, dar nu merg până acolo, încât să dezvăluie o semnificaţie univocă. Civilizaţiile nu diferă, în natura lor, de indivizii istorici — ele sunt mai autonome şi, probabil, mai puţin coerente decât ansamblurile de dimensiuni inferioare, sunt mai mult decât o juxtapunere şi mai puţin decât o totalitate.

Această concluzie negativă se apropie de o afirmaţie care ar fi putut fi formulată direct. Istoria este ca existenţa individuală: ea nu prezintă o unitate care poate fi observată empiric, nici reală, nici semnificativă. Actele individului se inserează în nenumărate ansambluri. Gândurile noastre, departe de a fi închise în ele însele, poartă moştenirea trecutului. Regăsim, de la un capăt la altul al unei existenţe, un stil unic, de neînlocuit, mai uşor de surprins intuitiv, decât de definit. Biografiile, raportând evenimentele la persoană, sugerează relativa constanţă a unui caracter sau, în termeni mai neutri, a unui mod de reacţie, şi creează impresia estetică a unei unităţi, la fel cum psihologii sau psihanaliştii sugerează unitatea echivocă a unui destin, pe care fiecare şi l-a făcut, în măsura în care i s-a şi supus. Că micul burghez din Aix a putut să fie, în acelaşi timp, şi pictorul Cézanne este un fapt care ţine de experienţă. Unitatea dintre om şi artist nu este iluzorie, este aproape indescifrabilă.

Deşi într-o măsură mai mică, elementele unei istorii colective sunt unite între ele asemenea episoadelor unui destin individual. Înţelegem o colectivitate plecând de la

infrastructura ei: de la organizarea muncii la edificiul credințelor, drumul către înțelegere nu întâlnește, probabil, obstacole insurmontabile, nici nu descoperă o succesiune necesară de la un moment la altul.

Cu alte cuvinte, unitatea de sens nu se concepe în afara determinării valorilor sau a ierarhiei activităților umane. Marxiștii care-și imaginează că „factorul economic" conduce la această unificare, amestecă la modul confuz un primat cauzal cu un primat de interes, ei îl invocă implicit pe cel din urmă ori de de câte ori li se arată limitele celui dintâi. Spengler doar concepe acestă unitate de semnificație, el nu o face să pară plauzibilă decât printr-o metafizică biologică. Toynbee, în fine, pretinde că regăsește, pe calea empirismului, echivalentul doctrinei spengleriene: în fapt, autonomia, coerența, originalitatea civilizațiilor se dizolvă, puțin câte puțin, pe parcursul cercetării. Dacă istoria trasată de el păstrează, în cele din urmă, o anumită structură, acest lucru se datorează faptului că filozoful i s-a substituit puțin câte puțin istoricului și că dialectica imperiilor și a bisericilor, cetatea terestră și cetatea lui Dumnezeu, orientează și organizează discursul.

În privința lui Dumnezeu, fiecare existență reprezintă, într-adevăr, o unitate de semnificație, pentru că totul, adică doar ceea ce contează, este în joc în dialogul dintre creatură și creator, în drama în care se joacă mântuirea unui suflet. Psihanaliza existențială postulează o unitate analogă în alegerea pe care o face fiecare conștiință: unitatea nu este a *unui singur* act — conștiința rămâne mereu liberă să revină asupra lui —, este a semnificației pe care o îmbracă întreaga existență, regândită de observator atunci când se referă la o problemă unică, echivalentă, într-o filozofie atee, cu problema mântuirii. Aventura oamenilor, de-a lungul timpului, are *un sens* în măsura în care cu toții caută, în mod colectiv, să-și asigure mântuirea.

Logica regăsește ceea ce sugera succesiunea doctrinelor, anume că filozofiile istoriei reprezintă secularizarea teologiilor.

Științele sociale îndeplinesc primul demers al filozofiei, acela de a substitui faptelor brute, actelor nenumărate care se oferă observației directe sau în documente un aspect al realității, definit de o problemă, ea însăși constitutivă unei anumite activități: economică, reprezentată de conduita care, în luptă cu natura, tinde să-i asigure colectivității mijloacele de subzistență și să învingă sărăcia esențială; politică — reprezentată de conduita care tinde către formarea colectivității, care se străduiește să organizeze viața în comun a oamenilor, deci să fixeze regulile de colaborare și de conducere.

O asemenea distincție nu este *reală*. Orice activitate care vizează să creeze sau să sporească resursele grupului presupune o politică, deoarece ea are nevoie de cooperarea indivizilor. La fel, o ordine politică presupune un aspect economic, deoarece ea distribuie bunurile între membrii colectivității și se armonizează cu un mod de muncă în comun.

Formulele la modă propuse de filozofiile istoriei — stăpânirea naturii de către oameni și reconcilierea oamenilor între ei — trimit la problemele originare ale economiei și politicii. Definită în termeni politici și economici, „starea privilegiată care dă sensul ansamblului" se confundă cu soluția radicală a problemei comunității sau chiar cu sfârșitul istoriei.

Societățile nu sunt niciodată raționale în sensul în care tehnica, dedusă din știință, e rațională. *Cultura* le conferă conduitelor sociale, instituțiilor — familia, munca, repartiția puterii și a prestigiului — nenumărate forme, solidare cu credințele metafizice sau cu practicile impuse de tradiție. Distincția dintre tipurile de fenomene este introdusă, în societățile cele mai simple, de filozofia observatorului, dar ea este dată, în mod virtual, pentru că familia este întotdeauna supusă unor reguli complexe și stricte, pentru

că obiceiurile cotidiene nu sunt niciodată abandonate arbitrariului, iar ierarhia este întotdeauna confirmată de o concepție asupra lumii.

La nivelul moravurilor, diversitatea se impune ca un fapt de experiență și nu vedem cum am putea defini o *stare privilegiată*. Formele multiple ale familiei nu condamnă ideea de drept natural, ele ne obligă să-l situăm la un nivel de abstracțiune astfel încât diversitatea, observată empiric, să apară ca fiind normală. Termenul ultim al istoriei nu ar reprezenta un statut, concret definit, al familiei, ci o diversitate ce nu contrazice regulile, strâns legate de umanitatea esențială a omului.

Credințele referitoare la plante, animale și zei, ca și structura familiei sau a statului, influențează forțele și raporturile de producție. *Starea privilegiată*, care ar marca sfârșitul aventurii economice, va trebui dezbrăcată de toate trăsăturile „culturale", de tot ceea ce o apropie de o colectivitate particulară. Tot așa, credința, universal adevărată, se exprimă într-un limbaj istoric și se impregnează cu elemente accidentale.

În ce ar consta această s*tare privilegiată* și cum ar putea ea să fie diferită de valorile abstracte, care judecă instituțiile, dar nu reprezintă o ordine instituțională determinată?

Faptul nou care a dus la reluarea, într-o accepție rațională, a noțiunii teologice de sfârșit al istoriei, este progresul tehnic. Nu toți filozofii evocă, așa cum o face Troțki, etapa următoare — în care abundența va domni până într-atât, încât problema distribuției se va regla de la sine, buna educație și siguranța zilei de mâine fiind suficiente pentru a limita consumul fiecărui individ —, dar toți trebuie să aibă în vedere faptul că dezvoltarea științei și a mijloacelor de producție va schimba una dintre datele fundamentale ale existenței: bogăția colectivă va permite să i se dea unui individ, fără să i se ia altuia. Sărăcia majorității nu va mai fi o condiție pentru luxul câtorva. Umanitatea celor mai buni nu va împiedica existența, pe o scară din ce în ce mai largă, a umanității tuturor.

Abundența nu este absurdă sau imposibil de imaginat. Progresul economic, așa cum îl putem observa de două-trei secole încoace, se măsoară, aproximativ, prin creșterea productivității. Într-o oră de muncă, muncitorul produce o cantitate din ce în ce mai mare de bunuri. Acest progres se observă cel mai ușor în sectorul secundar (industria) și cel mai greu în sectorul terțiar (transport, comerț, servicii). În sectorul primar, el pare să fie încetinit, de la un anumit punct încolo, dacă admitem, cel puțin, că în agricultură funcționează legea randamentului descrescător. Abundența cere, deci, o limitare a volumului populației. Să presupunem o populație staționară și o producție agricolă care răspunde tuturor nevoilor: în cazul acesta, abundența ar însemna ca toate dorințele legate de produsele de piață să fie satisfăcute. Mulți vor fi tentați să răspundă că aceste dorințe sunt, prin natura lor, nelimitate. Să presupunem, însă, că ei se înșală și că putem să ajungem la saturația nevoilor secundare. În această situație, noțiunea de dorințe — care sunt, prin natura lor, nelimitate — ar trebui rezervată sectorului terțiar. În acest ultim sector, cum ar putea fi saturate dorințele, având în vedere că în ele se include și petrecerea timpului liber?

Chiar și multiplicând ipotezele — populație staționară, saturare a nevoilor secundare —, și tot n-am putea scăpa de blestemul muncii. Ar trebui să se împartă munca indispensabilă și să se repartizeze în mod echitabil veniturile care, în fața obiectelor de lux, rămân inegale.

Să revenim, însă, cu picioarele pe pământ și în prezent. Saturația nevoilor primare și a unei părți importante din nevoile secundare nu e prezentă în nici o societate cunoscută din istorie. Obiectivul nu se află dincolo de orizontul istoric al Statelor Unite. Ele dispun, ce-i drept, de o suprafață cultivabilă pe cap de locuitor mai mare decât celelalte țări, iar populația redusă favorizează relativa abundență. Experiența americană însăși permite să dăm o dimensiune probabilă acestor anticipări.

Lăsând deoparte riscul unor invenții (revoluționare, la ora actuală) și al unor catastrofe atomice, progresul tehnic promite să satisfacă toate condițiile de viață decentă și, prin aceasta, să participe la cultură. Faptul că unii chimiști „fabrică" hrană și unii fizicieni — materii prime de substituție, că mașinile electronice îi înlocuiesc pe cei care le manevrează, toate aceste progrese vor avea, cu siguranță, prețul lor. Din câștigurile realizate în uzine se cuvine să fie deduse servituțile și serviciile societății industriale. Așa cum se observă în secolul XX, progresul economic suscită, în țările avansate, proporțional mai mulți funcționari decât muncitori. O societate de funcționari nu este reconciliată, în mod necesar, cu ea însăși.

Stadiul staționar pe care-l evocă anumiți sociologi (precum Jean Fourastié) corespunde aproximativ termenului ultim al progresului economic, așa cum poate fi el imaginat, după experiența actuală. Acesta nu va modifica esența „problemei economice" cu care se confruntă colectivitățile: necesitatea de a le sustrage lucrătorilor o fracțiune din produsul muncii pentru a-l investi, necesitatea de a repartiza locuri de muncă inegale din punctul de vedere al interesului și al remunerației, necesitatea de a menține o disciplină strictă și de a obține respectul ierarhiei birocratico-tehnice. Împingând și mai departe utopia, putem concepe faptul că munca manuală nu-i va fi impusă numai unei minorități, ci că fiecare individ va petrece o parte din ziua sau din viața sa în uzine. Depășim astfel limitele orizontului istoric, dar nu și pe cele ale posibilităților umane. În această ipoteză extremă, unele dintre exigențele la care este supusă azi viața economică ar fi atenuate (în stadiul staționar, nu s-ar mai pune problema să fie accelerată creșterea productivității, ci doar să fie menținut nivelul atins), dar nici una n-ar fi eliminată.

Spre deosebire de regimul abundenței absolute, „problema economică" nu ar fi rezolvată în mod radical. Veniturile ar fi repartizate în monedă, dar nu și bunurile prelevate de la populație; remunerația ar ține cont de nevoi,

însă ar fi în continuare necesară acordarea unei prime de randament; formarea tehnico-intelectuală n-ar fi refuzată nimănui, dar inegalitatea între indivizi ar persista, în funcție de înzestrările lor și de locul de muncă pe care ei l-ar avea în comunitate.

Stadiul staționar n-ar aduce soluția radicală a „problemei politice", care se reduce la concilierea între egalitatea oamenilor în calitate de oameni și inegalitatea funcțiilor lor în cadrul comunității. Începând din momentul acela, sarcina esențială nu s-ar deosebi prea mult de cea de astăzi, anume ca inferiorul să-l recunoască pe superior fără constrângere, fără să-și piardă demnitatea. Reducerea rivalității dintre indivizi și grupuri în ceea ce privește repartiția venitului național ar contribui la detensionarea luptei. Deși experiența ne îndeamnă să fim rezervați: revendicările semibogaților sunt adesea cele mai arzătoare. Oamenii se bat pentru lux, pentru putere sau pentru o idee cu aceeași pasiune cu care s-ar bate pentru bani. Se reconciliază interesele, nu și filozofiile.

În cazul în care subzistența fiecăruia și a tuturor deopotrivă ar fi asigurată, colectivitățile n-ar mai semăna cu niște întreprinderi de exploatare, mereu amenințate de concurență. Inegalitățile dintre națiuni privitoare la nivelul de trai, fapt decisiv al secolului XX, s-ar șterge. Dar granițele dintre țări? Popoarele s-ar simți înfrățite? Trebuie să ne imaginăm — făcând o a doua ipoteză — o omenire care nu mai este împărțită în națiuni suverane, ci pașnice, grație dispariției Statelor sau instaurării unui imperiu universal. Această ipoteză nu derivă din prima, cea a abundenței, fie ea relativă sau absolută. Conflictele dintre triburi, națiuni sau imperii au fost, în nenumărate feluri, legate de conflictele dintre clase, dar n-au fost numai expresia acestora din urmă. Ura de rasă va supraviețui diferențelor de clasă. Colectivitățile nu vor înceta să se ciocnească nici în ziua în care vor ajunge indiferente la speranța unei prăzi de război. Dorința de putere, ca și cea de bogăție, este una primară.

Concepem „soluția radicală" a problemei politice ca soluție radicală a problemei economice. Putem chiar să găsim echivalentul distincției dintre „stadiul staționar" și „abundența absolută". În cadrul colectivităților, în stadiul staționar politic, toți ar participa la viața cetății, guvernanții ar conduce cetatea fără să recurgă la forță și cei guvernați s-ar supune fără să se simtă umiliți. Pacea ar face să scadă importanța frontierelor dintre colectivități și ar garanta drepturile indivizilor. Abundenței absolute i-ar corespunde universalitatea Statului și omogenitatea cetățenilor, concepte care nu sunt contradictorii, dar care se situează dincolo de orizontul istoric. Ele implică o fundamentală schimbare a datelor existenței în comun.

Progresul tehnic depinde de dezvoltarea științei, adică de rațiunea care se dedică descoperirii naturii. N-am putea vorbi de abundență relativă, dacă nu am avea în minte ideea unei populații constante, ceea ce implică dominația rațiunii asupra instinctului. N-am putea garanta pacea nici între indivizi, nici între clase sau națiuni, dacă n-am concepe recunoașterea reciprocă dintre oameni, în esența lor comună și în diversitatea lor socială, altfel spus preeminența rațiunii, în toți și în fiecare, asupra tentației revoltei sau violenței. Omenirea de pe acest Pământ nu se poate reconcilia cu ea însăși, atâta vreme cât luxul câtorva este o insultă la adresa sărăciei celor mai mulți. Dar creșterea resurselor și reducerea inegalităților lasă oamenii și societățile neschimbați, instabili cei dintâi, ierarhizate cele din urmă. Victoria asupra naturii permite, dar nu determină domnia rațiunii asupra pasiunilor.

Astfel definit, conceptul de sfârșit al istoriei nu se confundă nici cu un ideal abstract (libertate, egalitate), nici cu o ordine concretă. Moravurile, înțelese în sens larg, nu pun probleme și nu comportă soluții. Un regim, oricare ar fi el, va fi întotdeauna marcat de contingențele istorice. Între abstracțiunea valorilor izolate și formale și caracterele particulare ale fiecărei colectivități, conceptul de sfârșit al istoriei ne ajută să precizăm condițiile în care am ajunge

să satisfacem simultan exigențele multiple pe care le formulăm în privința societății. Sfârșitul istoriei e un concept al Rațiunii: el caracterizează nu individul, ci efortul grupurilor umane de-a lungul timpului. El reprezintă „proiectul" omenirii, în măsura în care aceasta se vrea rațională.

Istorie și fanatism

Urmând etapele interpretării istorice, am ajuns la conceptul de sfârșit al istoriei — sau al preistoriei —, al cărui echivalent, mai mult sau mai puțin formalizat, este reprezentat de expresii precum „stadiul privilegiat care dă sens ansamblului". Analiza anterioară ne permite să aprofundăm critica pe care am schițat-o în capitolul precedent — a filozofiei oamenilor credinței și a oamenilor Bisericii.

Concepem soluția radicală pentru problema vieții în comun, indiferent dacă o considerăm sau nu realizabilă. Dar există tentația permanentă de a substitui conceptului de contradicții rezolvate fie o formulă abstractă — egalitate, fraternitate — fie o realitate particulară și prozaică.

Merleau-Ponty, după cum am văzut, comite pe rând aceste două erori. În ea însăși, ideea de recunoaștere este la fel de goală ca și aceea de libertate și de fraternitate, cu excepția cazului în care ar impune omogenitatea socială între cei care se recunosc. Caz în care recunoașterea ar fi imposibilă între soldați și ofițeri, muncitori și manageri, iar societatea ca atare ar fi una inumană.

Pentru a da un conținut noțiunii de recunoaștere, același autor recurge la câteva criterii — unele prea concrete (proprietatea publică), altele nedeterminate (spontaneitatea maselor, internaționalism).

În filozofia stalinistă, „stadiul privilegiat" sau „final" nu se dizolvă într-unul ideal, ci se degradează în evenimentul prozaic. În ochii ortodoxului, atunci când un partid comunist preia puterea, ruptura s-a realizat și oamenii au pornit pe calea societății fără clase. În realitate, nimic

nu e stabilit definitiv și aceleași necesități de acumulare, de remunerații inegale, de îndemn la efort, de disciplină a muncii persistă și după revoluție. Dar, în opinia ortodoxului, toate aceste servituți ale civilizației industriale își schimbă sensul, fiindcă proletariatul deține puterea și edifică socialismul.

Confundând un ideal sau un fapt cu un obiectiv, în același timp sacru și realizabil în viitor, oamenii Bisericii și oamenii credinței resping, cu indiferență sau dispreț, regulile de înțelepciune pe care oamenii de stat le-au elaborat cu scopul de a face utile colectivității egoismul și pasiunile indivizilor. Limitarea puterilor, echilibrul de forțe, garanțiile justiției — operă a civilizației politice, îndelung edificată de-a lungul istoriei și niciodată dusă la bun sfârșit — sunt aruncate în aer cu o seninătate somnambulică. Ei consimt la un stat absolut, pretins a fi în serviciul Revoluției, nu se interesează de pluralitatea partidelor, de autonomia organizațiilor muncitorești. Nu se revoltă când avocații își copleșesc clienții și când acuzații mărturisesc niște crime imaginare. Nu este, oare, justiția revoluționară orientată spre „soluția radicală a problemei coexistenței", în vreme ce „justiția liberală" aplică niște legi nedrepte?

Cel care acționează în istorie fără să cunoască ultimul ei cuvânt ezită uneori în fața unei întreprinderi dorite, dar care ar costa prea mult. Oamenii Bisericii și cei ai credinței nu au astfel de scrupule. Scopul sublim scuză mijloacele îngrozitoare. Moralist în raport cu prezentul, revoluționarul este cinic în acțiune, se indignează împotriva violenței polițienești, împotriva ritmurilor inumane ale producției, severității tribunalelor burgheze sau executării inculpaților a căror vinovăție nu e destul de convingător demonstrată. Nimic, în afară de o „umanizare" totală, nu va potoli setea lui de dreptate. Dar, dacă se hotărăște să adere la un partid la fel de necruțător ca el însuși față de dezordinea instaurată, el va ierta, în numele Revoluției, tot ceea ce denunța înainte neobosit. Mitul revoluționar aruncă o punte între intransigența morală și terorism.

Nimic nu e mai banal decât acest joc dublu între intransigență și indulgență. Forma pe care o îmbracă el, în epoca noastră — dacă nu originea intelectuală —, este chiar idolatrizarea istoriei. Sub pretextul de a atinge sensul istoriei, nu observăm servituțile gândirii și acțiunii.

Pluralitatea sensurilor pe care le atribuim unui act arată nu incapacitatea, ci limitele cunoștințelor noastre, precum și complexitatea realului. Numai explorând o lume echivocă în esența ei avem șansa de a ajunge la adevăr. Nu din cauză că ne lipsește omniscienta nu putem atinge capătul cunoașterii, ci pentru că bogăția semnificațiilor e înscrisă chiar în obiect.

Pluralitatea valorilor la care trebuie să facem apel pentru a judeca o ordine socială nu conduce la o alegere radicală. Lăsăm moravurile pradă absolutei diversități, iar pentru idealuri revendicăm o validitate universală. Sistemele economice sau politice se situează între cele dintâi și cele de pe urmă. Ele nu sunt indefinit variate, precum cutumele, nici sustrase devenirii, ca principiile unui drept omenesc. Ele interzic consimțirea la scepticismul anarhic — care spune că toate societățile sunt la fel de detestabile și fiecare se conduce după cum poftește —, dar condamnă și pretenția de a deține secretul unic al societății umane.

Se poate concepe o soluție a „problemei economice" și a „problemei politice", pentru că se pot preciza datele constante ale uneia și ale celeilalte. Dar această constanță nu ne permite să credem că vom putea sări vreodată direct din imperiul necesității în imperiul libertății.

În lumina religiei revelate, sfârșitul istoriei poate rezulta din mântuirea sufletelor sau dintr-un decret dat de Dumnezeu. Abundența relativă sau absolută, raporturile pașnice dintre colectivități, supunerea voluntară a celor guvernați în fața guvernanților nu scapă unei definiții. Când măsurăm distanța între ceea ce este și ceea ce ar trebui să fie, confruntăm realitățile care se oferă privirii noastre cu acest termen ultim. Grație confruntării, avem șansa de a alege rezonabil, cu condiția să nu confundăm obiectul alegerii noastre istorice cu ideea de soluție radicală.

Ideea aceasta judecă ideologiile, cinice sau naturaliste, care consideră omul un animal și pledează pentru tratarea lui în consecință. Ea autorizează condamnarea instituțiilor care neagă, prin ele însele, umanitatea oamenilor. Ea nu permite niciodată să se spună care ar trebui să fie, concret, în cutare epocă, ordinea socială, nici care ar trebui să fie, la un moment dat, angajamentul nostru.

Istoricitatea esențială a alegerilor politice nu se întemeiază pe refuzul dreptului natural, nici pe opoziția faptelor și valorilor, nici pe caracterul straniu al marilor civilizații — unele în raport cu celelalte —, nici pe imposibilitatea de a dialoga cu cel care refuză dialogul. Să admitem existența unor principii de drept superior în cursul istoriei, să scoatem din discuție interlocutorul care vrea puterea și nu-i pasă că a fost prins în flagrant delict de contradicție, să lăsăm la o parte spiritul unic al culturilor, incapabile să comunice. Opțiunea politică n-ar fi mai puțin dependentă de circumstanțe particulare — o opțiune rezonabilă uneori, dar care nu poate fi niciodată demonstrată, așa cum pot fi demonstrate adevărurile științifice sau imperativele morale.

Din legile ingrate ale existenței sociale și din pluralitatea valorilor derivă imposibilitatea unei dovezi. Pentru ca producția să crească, trebuie stimulat efortul. Trebuie edificată o putere politică, pentru a-i forța pe indivizii certăreți să colaboreze; aceste necesități ineluctabile marchează distanța dintre istoria pe care o trăim și sfârșitul istoriei pe care ni-l imaginăm. Munca sau supunerea nu sunt, prin ele însele, contrare naturii umane, dar pot deveni, dacă se nasc dintr-o constrângere. Or, în nici o societate, în nici o epocă, violența nu a încetat să existe. În acest sens, politica a reprezentat, dintotdeauna, răul cel mai mic și va continua să fie, atâta timp cât oamenii vor fi ceea ce sunt.

Ceea ce trece drept optimism e, cel mai adesea, efectul unei erori intelectuale. Este rezonabil să preferi planificarea economiei de piață, dar cel care se așteaptă la abundență de pe urma planificării se înșeală în privința eficacității funcționarilor și a resurselor disponibile. Nu este absurd

să preferi autoritatea unui partid unic lentorii deliberărilor parlamentare; dar cel care se bizuie pe dictatura proletariatului pentru a obține libertatea se înșeală în privința reacțiilor omenești și nesocotește consecințele inevitabile ale concentrării puterii în mâinile câtorva indivizi. Putem transforma scriitorii în ingineri de suflete, putem pune artiștii în serviciul propagandei; cel care se miră că filozofii prizonieri ai materialismului dialectic sau romancierii aserviți realismului socialist sunt lipsiți de geniu se înșeală asupra esenței creației. Niciodată sensul specific al marilor opere n-a fost comandat de oamenii puterii. Cei ce idolatrizează istoria produc fără încetare devastări, nu din cauza sentimentelor care-i însuflețesc, bune sau rele, ci pentru că se conduc după idei false.

Realitatea umană în devenire are o structură, actele se inserează în ansambluri, indivizii se integrează în regimuri, ideile se organizează în doctrine. Nu putem atribui conduitei altora sau gândurilor lor o semnificație dedusă arbitrar din interpretarea *noastră* asupra evenimentelor. Ultimul cuvânt nu este niciodată spus și nu trebuie să ne judecăm adversarii ca și când cauza noastră s-ar confunda cu adevărul ultim.

Adevărata cunoaștere a trecutului ne îndeamnă la toleranță, falsa filozofie a istoriei răspândește fanatismul.

*

Ce reprezintă, în ultimă analiză, întrebarea pusă atât de des: are istoria un sens? Într-o primă accepție, ea își găsește un răspuns imediat. Istoria este inteligibilă, precum actele și operele omenești — atâta timp cât descoperim în ea un mod comun de gândire și acțiune.

Într-o a doua accepție, istoria este, încă o dată și în mod evident, semnificativă. Înțelegem un eveniment situându-l într-un ansamblu, o operă — punând în evidență fie sursa de inspirație a creatorului, fie importanța creației pentru spectatorul apropiat sau depărtat. Sensurile sunt multiple,

ca și direcțiile în care se manifestă curiozitatea, ca și dimensiunile realității. Adevărata întrebare se referă, în fond, la faptul particular. Dacă fiecare moment al istoriei are mai multe sensuri, este posibil ca istoria, în totalitate, să aibă unul singur?

Pluralitatea cu care trebuie să ne confruntăm are trei aspecte: există o pluralitate a civilizațiilor, una a regimurilor și una a activităților (artă, știință, religie).

Pluralitatea civilizațiilor va fi depășită în ziua în care toți oamenii vor aparține unei singure societăți; pluralitatea regimurilor — atunci când vom fi organizat ordinea colectivă potrivit „proiectului" Omenirii; în fine, pluralitatea activităților va fi depășită în ziua în care o filozofie universal valabilă va fi fixat destinul omului.

Se va ajunge, oare, la un Stat universal, care să corespundă exigențelor permanente ale oamenilor? Întrebarea se adresează evenimentelor viitoare; nu putem răspunde în mod dogmatic nici da, nici nu. Pentru ca devenirea *politică* să aibă *un* sens, este de ajuns ca omenirea să aibă o vocație, ca societățile, departe de a se succeda, străine unele de altele, să pară etapele succesive ale unei căutări.

Acest Stat universal va rezolva, oare, misterul Istoriei? Da, ar spune cei ce nu văd alt scop decât exploatarea rațională a planetei. Nu, ar răspunde cei ce refuză să confunde existența în cetate cu mântuirea sufletului. Oricare ar fi răspunsul, el este dat de filozofie, iar nu de cunoașterea trecutului.

Istoria are, în ultimă analiză, sensul pe care i-l atribuie filozofia: *muzeu imaginar*, dacă omul creator de monumente se consumă în construirea de forme și imagini, imprevizibile, sublime; *progres*, dacă explorarea nelimitată a naturii ridică omul deasupra animalității. Sensul dat de filozofie aventurii istorice determină structura devenirii esențiale, dar nu determină propriu-zis viitorul.

Filozoful, dar nu și istoricul, știe ceea ce caută omul. Iar istoricul, spre deosebire de filozof, ne spune ce a găsit omul și ce va găsi, poate, mâine.

6

Iluzia necesității

„Istoria nu are un sens, decât dacă există o logică a coexistenței umane, care să nu facă imposibilă nici o aventură, dar care, cel puțin, să le elimine, ca într-o selecție naturală, pe cele care reprezintă diversiuni, raportate la exigențele permanente ale oamenilor."[1]

Am evitat până acum chestiunea determinismului sau a previziunii, care este confundată cu cea a sensului ultim. Presupunând că am definit existența în funcție de exigențele permanente ale oamenilor, suntem oare în măsură să proclamăm necesitatea realizării ei?

Putem admite fără să cădem în absurd că viitorul este previzibil, că e fixat dinainte și totuși contrar „exigențelor permanente ale oamenilor". Putem concepe, de asemenea, că știm care ar trebui să fie relațiile dintre oameni, dar nu putem afirma sau nega faptul că evenimentele vor înlătura singure „aventurile care reprezintă diversiuni".

Dubla accepție a cuvântului *sens* creează confuzie, deoarece căutăm fie *direcția* în care evoluează societățile, fie *starea privilegiată* care ar duce la îndeplinirea idealului nostru. Teologiile secularizate ale istoriei postulează acordul între această evoluție și idealul nostru. Ele își datorează cariera acestui postulat, oricât de neîntemeiat ar fi.

Putem regăsi, prin observație, echivalentul vicleniei Rațiunii, care se servește de pasiunile omenești pentru a-și atinge scopul? Determinismul intereselor sau al forțelor economice tinde, oare, irezistibil către un scop rațional?

---

[1] Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 166.

Determinism aleatoriu

Să ne întoarcem la exemplele pe care le-am dat în capitolul anterior. Cezar a trecut Rubiconul, miniștrii austrieci au trimis un ultimatum la Belgrad, Hitler a dat ordinul de a declanșa operațiunea „Barbarossa"[2]; fiecare dintre aceste acte este inteligibil, raportat la proiectul actorului și la situația în care se afla el. Explicația curentă, așa cum o găsim în istorie, arată motivele și mobilurile, circumstanțele care determinau sau care impuneau decizia respectivă. Uneori, istoricul înclină să vorbească de cauze, atunci când pune în lumină un eveniment din perspectiva intenției personajului sau a conjuncturii. Limbajul comprehensiv este cel mai indicat.

Nimic nu ne împiedică să ne punem o altă întrebare. Decizia lui Cezar, cea a miniștrilor austrieci sau a lui Hitler n-ar fi putut fi una diferită? Nu este vorba de a pune sub semnul întrebării principiul determinismului. Afirmația de tipul: starea lumii la momentul A nu permitea să fie, la momentul B, alta decât a fost, rămâne exterioară problemei propriu-zis istorice. Hotărârea lui Cezar, a miniștrilor austrieci sau a lui Hitler era cumva implicată de împrejurări? Dacă ar fi acționat alți oameni în locul lor, nu rezultă de aici că s-ar fi schimbat cursul istoriei? Putem demonstra că urmările deciziei luate de miniștri sau de Hitler sunt limitate în timp, în așa fel încât, în cele din urmă, „totul s-ar fi redus la același lucru"? Dacă Primul Război Mondial n-ar fi izbucnit în 1914, ci cu cinci sau zece ani mai târziu, ar fi avut, oare, același sfârșit? Ar mai fi triumfat Revoluția în Rusia, sub conducerea lui Lenin și a lui Troțki?

Am formulat observațiile de mai sus la modul negativ (*nu putem demonstra că...*). Vom formula aceeași idee și în termeni pozitivi. Un eveniment care rezultă din acțiunea unui singur om îl exprimă pe acela — dar și conjunctura.

---

[2] Denumire codificată a operațiunilor militare declanșate la 22 iunie 1941 de Germania împotriva Uniunii Sovietice (*n. tr.*).

Psihologia actorului reflectă educația primită, influența mediului, dar decizia luată la un moment dat nu este *efectul necesar* al educației sau al mediului. Așa cum instalarea acelui om într-o funcție importantă pentru întreaga societate nu a fost riguros determinată de situație, tot așa o inițiativă individuală are o serie nedefinită de consecințe.

Istoria politică, aceea a războaielor și a statelor, nu este nici neinteligibilă, nici accidentală. Nu ne este mai greu să înțelegem o bătălie, decât instituțiile militare sau modurile de producție. Istoricii nu au atribuit niciodată numai întâmplării mărirea și decăderea popoarelor. Dar înfrângerile militare nu arată întotdeauna corupția imperiilor; invazia străină a distrus și civilizații înfloritoare. Nu există un raport proporțional între cauză și efect. Evenimentele arată un determinism aleatoriu, legat nu atât de imperfecțiunea cunoașterii noastre, cât de structura lumii omenești.

De fiecare dată când raportăm un act la o situație, trebuie să ne rezervăm o marjă de nedeterminare. Dacă luăm în considerare o durată lungă și o civilizație globală, atunci marja de nedeterminare se confundă cu capacitatea omului de a alege, de a voi, de a crea. Mediul lansează o provocare, iar societățile au sau nu au puterea de a o accepta. Metafizica elanului vital al indivizilor sau al colectivităților se limitează la a traduce într-un concept sau într-o imagine ceea ce constatăm empiric. Destinul unei societăți se explică prin virtuțile unice ale acelei comunități umane. Dacă vrem să măsurăm gradul de determinare a acestui destin, ne vom întreba care e probabilitatea ca aptitudinile necesare răspunsului corect să se manifeste încă o dată, față de aceeași provocare. O civilizație care se naște din întâlnirea dintre un mediu și o voință este comparabilă cu o extragere norocoasă: rare sunt cazurile în care mediul e propice omului, sau în care omul e capabil să profite de acest lucru.

Aspectul probabilistic al explicației istorice devine mai evident dacă ne plasăm la un nivel ceva mai puțin ridicat.

Atitudinea lui Ludovic XVI față de criza financiară și de Stările Generale[3], atitudinea lui Hitler, în anul 1940, față de Marea Britanie, care continua războiul, și față de URSS, forță misterioasă și de temut, nu erau fixate dinainte de o conjunctură. Poate că un alt rege ar fi putut să riposteze, să-și mobilizeze trupele împotriva revoltelor pariziene, un alt conducător de război ar fi menținut, vreme de mai mulți ani, starea de non-beligeranță la Est, intensificând eforturile de a-i constrânge pe occidentali să încheie pacea. Nici conduita lui Ludovic XVI, nici cea a lui Hitler nu sunt neinteligibile. Și una, și alta decurg din modul de a gândi propriu unui descendent dintr-o veche familie monarhică sau unui demagog care a ajuns să dețină puterea supremă. Dar e de ajuns — nimeni nu ar putea să nege — ca un alt rege, hărăzit cu o altă structură ereditară, să fi fost capabil să acționeze diferit, pentru ca deciziile luate de Ludovic XVI să îmbrace un caracter contingent, în raport cu situația respectivă. Este suficient ca strategia, întreruptă de Hitler în cele din urmă, să rezulte din calcule care ar fi fost diferite, dacă ar fi existat un alt dictator sau dacă Hitler ar fi fost altfel informat ori influențat, pentru ca desfășurarea celui de-al Doilea Război Mondial să-și recapete aspectul de eveniment unic, surprinzător.

Omul chemat să ia o decizie încărcată de istorie își exprimă societatea sau epoca, însă niciodată soarta politică sau militară a acestui om nu a fost strict determinată de structura socială, considerată în trăsăturile ei generale. Căderea monarhiei și revoluția îi puteau oferi unui ofițer capabil, dar de origine modestă, o perspectivă nelimitată. Cariera lui Bonaparte este tipică pentru epoca în care el a trăit. Dar nimeni n-ar fi putut prevedea că individul care va ajunge în fruntea țării va fi chiar Napoleon Bonaparte. Faptul depindea de nenumărate cauze, pozitive sau permi-

---

[3] *Les États Généraux*, reunire a celor trei „stări" sociale, din anul 1789 (*n. tr.*).

sive, comparabile cu nenumăratele cauze care fac ca bila să se oprească la cutare număr și nu la altul. Ascensiunea lui Napoleon la tron este la fel ca o extragere, posibilă între multe altele, la marea loterie a revoluțiilor. Ajuns stăpânul Franței, Napoleon a dus o politică prin care s-a exprimat personalitatea sa, și nu înclinațiile specifice tuturor aventurierilor încoronați, iar circumstanțele multiple care i-au servit ambițiile par să aibă urmări nedefinite, cel puțin atâta vreme cât Franța și Europa vor fi marcate, în planul instituțiilor, de geniul său.

Oamenilor de acțiune le place să invoce steaua lor norocoasă, ca și cum s-ar simți jucăriile unei Providențe, a unui geniu capricios sau a unei forțe anonime și misterioase, căreia i se spune hazard. Ei simt că acțiunea rațională se mulțumește să-și calculeze șansele.

Conducătorul militar, omul politic, speculantul, întreprinzătorul rareori văd în conjunctură o metodă care să le indice strategia cea mai bună pentru îndeplinirea scopului. Ei fac un fel de pariu — nici nu pot altfel. Reacția adversarului nu este niciodată previzibilă în întregime în momentul în care se stabilește planul de atac; factorii de care depinde succesul unei manevre parlamentare sunt prea mulți, pentru a putea fi luați cu toții în calcul: agentul de bursă neglijează intervenția puterilor publice sau evenimentele politice care pot afecta piața; întreprinzătorul care stabilește un program de investiții se bizuie pe o perioadă de expansiune a economiei. Caracteristicile structurale ale acțiunii umane — ciocnirea voințelor, complexitatea inextricabilă a conjuncturilor, fenomenele deviante și cauzele lor — nu le mai sunt străine teoriilor sociologice. Cum ar putea înțelegerea istorică să le ignore? Când se raportează la momentul alegerii, pentru a evoca posibilitățile existente, ea repetă deliberările făcute de actori, restituie evenimentele așa cum au fost ele trăite; nu e vorba de desfășurarea unei necesități, ci de surprinderea momentelor de manifestare a realului.

Probabilitatea nu este strict obiectivă: deciziile depind de situațiile de care se desprind, marii oameni își „exprimă" mediul, seriile nu sunt niciodată radical diferite. Spiritul uman nu reușește să descifreze până la capăt conjuncturile sau să epuizeze înșiruirea cauzelor. Dar calculele de probabilitate retrospective răspund calculelor prospective ale actorilor. Disciplina istorică își schițează singură distincțiile dintre serii, discriminarea între date masive (volum al populațiilor, mijloace de producție, opoziții de clasă) și inițiative ale persoanelor, între desfășurarea unei necesități și nodurile evenimentelor, în care destinul ezită, marile momente care marchează finalul sau începutul unei epoci, accidentele care schimbă destinul unei civilizații. Structura istoriei seamănă destul de mult cu o structură aleatorie, pentru a-i putea fi aplicat același mod de gândire.

Aceste considerații formale nu-și propun să amplifice rolul marilor personalități sau responsabilitatea accidentelor. Negarea dogmatică a acestui rol sau a acestei responsabilități este de neconceput: în fiecare caz, trebuie să ne întrebăm în ce măsură omul ales de loteria politică și-a lăsat amprenta asupra epocii lui, dacă o înfrângere a marcat ori a provocat descompunerea Statului, dacă evenimentul a reflectat ori a deformat relația de forțe sau mișcarea de idei. Răspunsul nu va fi niciodată alb sau negru, necesitate sau accident, căci opera unui erou este pregătită de istorie, chiar dacă un altul, în locul său, ar fi putut să-i dea operei alte caracteristici.

Istoricii sunt tentați fie să minimalizeze, fie să exagereze importanța circumstanțelor imprevizibile sau a faptelor întâmplătoare. Dar această înclinare nu trebuie luată drept filozofie. Ea dezvăluie numai o prejudecată sau este un semn al curiozității lor. O problemă care ține de experiență și nu presupune o soluție universal valabilă nu poate fi tranșată la modul filozofic. De ce ar fi marja de creativitate sau de eficacitate, lăsată indivizilor sau accidentelor în toate epocile și în toate domeniile, la fel de largă sau la fel de îngustă?

Evenimentele nu încetează de a fi inteligibile, atunci când le raportăm la intențiile sau la sentimentele unui număr restrâns de indivizi sau chiar ale unuia singur. Fie că atribuim o victorie forței superioare a tunurilor sau geniului unui comandant militar, explicația nu devine nici mai mult, nici mai puțin satisfăcătoare pentru spirit. Poate că, așa cum afirmă unii istorici militari, armele și organizarea combatanților contează în proporție de 90%, iar restul — virtuțile morale ale trupei și talentul strategului —, în proporție de 10%. Problema este, aici, una de fapt, nu de doctrină.

Există teama că intervenția faptelor parțiale — inițiative individuale sau evenimente în serie — afectează inteligibilitatea ansamblului, dar aceasta este o temere nefondată. Faptul că evenimentele, în detaliile lor, ar fi putut să se desfășoare și altfel nu ne împiedică să înțelegem ansamblul. Ar fi fost de înțeles victoria lui Napoleon, „dacă ar fi fost în locul lui Grouchy"[4], ar fi fost de înțeles industrializarea făcută cu ajutorul capitalului străin sub un regim țarist, progresist-liberal, sprijinit pe o clasă de țărani proprietari, dacă n-ar fi izbucnit Primul Război Mondial sau dacă partidul bolșevic ar fi fost înlăturat. Oricare ar fi probabilitatea pe care o atribuim retrospectiv acestor ipoteze — în termeni riguroși, oricare ar fi importanța datelor pe care trebuie să le modificăm în teorie, pentru a face posibile evenimentele care nu au avut loc —, istoria efectivă rămâne inteligibilă. Victoria lui Lenin a reprezentat, poate, rezultatul inevitabil al războiului civil, după prăbușirea țarismului și continuarea războiului de către guvernul provizoriu. Inevitabilă într-o conjunctură cu totul specială, victoria bolșevicilor nu aducea, probabil, ceea ce aștepta poporul rus sau ceea ce ar fi permis construirea, cu costuri minime, a unei economii moderne.

---

[4] Emmanuel, marchiz de Grouchy (1766-1847), mareșal al Franței, general în armata lui Napoleon (*n. tr.*).

Când reconstituie o aventură — precum cariera lui Napoleon între 1798 și 1815 sau cea a lui Hitler între 1933 și 1945 — istoricul face inteligibil întregul ansamblu. El nu postulează că, în orice moment, ar fi domnit un determinism global, ci e tentat să scormonească după cauzele profunde a ceea ce s-a întâmplat de fapt. Tentativa imperială a lui Napoleon a eșuat, pentru că baza lui de mase printre francezi era prea slabă, pentru că mijloacele de comunicare și cele administrative nu se ridicau la înălțimea întreprinderii sale, pentru că armatele franceze trezeau patriotismul popoarelor prin contrastul dintre ideile pe care le promovau și ordinea pe care o impuneau. Întreprinderea lui Hitler a fost condamnată din start, pentru că a provocat coaliția dintre Uniunea Sovietică și statele anglo-saxone. Asemenea explicații, chiar dacă valabile, subliniază cauzele care făceau probabil eșecul final, dar nu determinau dinainte nici detaliile, nici durata evenimentelor și nu excludeau accidentele. Dizolvarea alianței dintre englezi, austrieci și ruși l-ar fi salvat pe Napoleon în 1813, o ruptură între Uniunea Sovietică și anglo-saxoni ar fi salvat Germania lui Hitler, așa cum Friedrich II a fost salvat de dizolvarea alianței anglo-ruse. (Din rațiuni multiple, aceste eventualități erau improbabile în 1813 sau în 1944.) Arme secrete sau punerea la punct a bombei atomice ar fi putut, de asemenea, răsturna situația (și de această dată, din motive diferite, eventualitatea era improbabilă).

Înlănțuirea faptelor mari, pe care o observăm la un anumit nivel, deasupra haosului evenimentelor și al indivizilor, nu exclude rolul personalităților sau al seriilor de evenimente. Reconstituirea inteligibilă a trecutului ia în considerare realul, neglijează din principiu posibilitățile și nu se întreabă asupra necesității. La întrebarea despre cauzalitate, răspunsul este întotdeauna același: date fiind circumstanțele, consecința, survenită între timp, trebuia să se producă, și anume cu o probabilitate mai mare sau mai mică. (Dacă la ruletă, de exemplu, una dintre căsuțele cu numere este considerabil mai mare decât celelalte căsuțe, acel număr va ieși mai des.).

Interpretarea deterministă și viziunea contingentă asupra cursului istoriei sunt nu atât contradictorii, cât complementare. Nu putem arăta adevărul parțial al uneia, decât făcând loc și adevărului celeilalte. De ce ar nega istoricul, retrospectiv, autenticitatea dramelor pe care le trăim? În istorie, omul nu se întreabă dacă e sclavul eredității sau al educației sale, ci dacă e în stare să lase o urmă a trecerii sale pe pământ. De ce ar vrea el să-și imagineze, după consumarea evenimentelor, o fatalitate pe care oamenii o ignoră în cursul vieții?

Previziuni teoretice

Evenimentele istorice sunt previzibile exact în aceeași măsură în care sunt explicabile din punct de vedere cauzal. Viitorul și trecutul sunt omogene: propozițiile științifice nu-și schimbă caracterul după cum sunt aplicate unuia sau celuilalt. De ce, oare, atâția istorici înclină să considere că trecutul este inevitabil, iar viitorul — nedeterminat?

Cel mai adesea, nu putem prevedea decizia — dintre mai multe posibile — pe care o va lua un individ, dar o facem de înțeles pe cea care a fost luată efectiv, raportând-o la circumstanțe, la proiectele actorului, la exigențele politicii sau ale strategiei. Interpretarea retrospectivă este formulată ca o constatare: „lucrurile s-au întâmplat astfel", sau ca o ipoteză: „cutare motiv s-a aflat la originea comportamentului". Ea nu ne permite să știm ce se va întâmpla mâine, numai dacă nu este suficient de abstractă pentru a putea fi aplicată și altor conjuncturi: dacă actul este rezultatul unei dispoziții durabile a individului sau a grupului, dacă a fost impus de circumstanțe, atunci previziunea devine imediat posibilă, deoarece interpretarea conține în mod implicit o relație cauzală.

Când apare această relație, se reintroduce omogenitatea trecutului și a viitorului, chiar dacă este adesea disimulată de limbajul folosit. Pentru că știm rezultatul, nu ezităm să

considerăm un eveniment a fi efectul *unei anumite* cauze, uitând că efectul și cauza rezultă dintr-o selecție, dintr-un decupaj. Neglijăm factorii perturbatori care ar fi putut interveni, dăm drept consecință necesară ceva ce n-ar fi fost valabil, decât dacă nu intervenea nici un factor perturbator. Începând din 1942 sau 1943, a fost prevăzută înfrângerea lui Hitler, cu atât mai mult, cu cât, privind în urmă, observăm că ea era rezultatul unui determinism: datele fundamentale ale situației făceau previzibilă rezolvarea conflictului, pentru că, după toate probabilitățile, era o rezolvare necesară. Ar fi fost nevoie de un accident — descoperirea unor arme noi, dizolvarea marii alianțe — pentru ca războiul să ia un alt curs. Privind în viitor, nu îndrăznim să excludem asemenea răsturnări.

Nu vom reuși niciodată să prevedem momentul și modul de desfășurare ale unui anumit război. Poate că în 1905 sau 1910, spiritele clarvăzătoare își dădeau seama de adâncirea unei crize, din care urma să izbucnească un război european; însă n-ar fi putut preciza nici momentul, nici circumstanțele în care acesta avea să izbucnească. Datele fundamentale ale situației din 1914 nu justificau declanșarea războiului; de aceea, nu este lipsit de interes să ne întrebăm asupra oamenilor care au adus în actualitate, în august 1914, un eveniment care, în acel moment, nu era mai determinat în plan european, decât fusese în anii precedenți sau decât ar fi fost în anii următori, dacă declanșarea lui ar fi fost evitată în august 1914.

Dincolo de această previzibilitate în termeni vagi sau de această imprevizibilitate în termeni preciși, putem, oare, stabili cauzele care fac inevitabile, cu o frecvență variabilă, conflictele armate între state suverane? Pentru moment, nu putem afirma sau nega la modul dogmatic posibilitatea unei teorii. Războiul pare să fie legat de prea multe fenomene sociale, ca să le putem enumera pe *toate* cele de care depinde. Ca fapt global, el reflectă natura relațiilor internaționale. Ar trebui modificată, probabil, esența acestora din urmă, pentru a elimina riscul producerii războaielor.

Faptele care au de-a face cu populația — natalitatea, mortalitatea, categoriile de vârstă — se pretează mai bine previziunii: variabilele determinante sunt în număr mic, nu-și schimbă rapid valoarea și nu sunt deloc afectate de influențele externe. A calcula cum vor arăta, peste zece sau douăzeci de ani, categoriile de vârstă care s-au născut deja pare un lucru puțin supus hazardului: formula „toate lucrurile fiind cele care sunt“ presupune să eliminăm eventualitatea unor catastrofe militare, a epidemiilor, a foametei, deci eventualitatea unei modificări bruște a „speranței de viață“. Previziunile demografice cu o scadență de douăzeci sau cincizeci de ani sunt mai aleatorii, pentru că evoluția nu are întotdeauna un curs drept. Scăderii natalității — așa cum s-a văzut în cazul Franței — este susceptibilă să-i urmeze o creștere bruscă.

Previziunile vizează, cel mai frecvent, sectorul economic, fără să putem spune că există vreo metodă infailibilă, care să conducă la rezultate incontestabile. Previziunea pe termen foarte scurt, în cadru național, presupune cunoașterea principalelor variabile și a schimburilor în cadrul sistemului. Rareori comportă erori grave, pentru că — în lipsa unor circumstanțe excepționale — tendința nu suferă modificări bruște. Previziunea nu poate fi cu adevărat riguroasă, decât după ce cunoaștem în detaliu nenumăratele circuite prin care trec produsele și după ce am determinat variabilele care pot afecta mișcarea globală. Ea rămâne, în orice caz, nesigură; prin ipoteza formulată, neglijează perturbările de origine externă; conduitele umane, în particular cele ale întreprinzătorilor, se supun unor mișcări colective și neașteptate de încredere sau de neîncredere.

Previziunile de conjunctură sunt de aceeași speță, din perspectiva logicii. În 1953, specialiștii nu erau de acord în privința desfășurării, în viitor, a recesiunii americane, nici a împrejurărilor care o provocaseră. Discutăm despre natura și importanța unei teorii a conjuncturii: admițând vulnerabilitatea în fața crizei a unei economii care folosește întreaga forță de muncă, nu s-a demonstrat că variabila ce

provoacă răsturnarea tendinței ar fi mereu aceeași, nici că ar fi posibilă folosirea unui model matematic. Fenomenul bulgărelui de zăpadă (amplificarea automată a expansiunii sau a recesiunii) este cunoscut și s-ar putea ca el să depindă de psihologia consumatorilor, a întreprinzătorilor și a miniștrilor pe care o recesiune la început limitată îi afectează din ce în ce mai mult. Fiecare criză își are propria istorie. Solidaritatea reciprocă dintre toate variabilele unui sistem economic permite elaborarea unei teorii, dar aceasta din urmă descoperă mai puține regularități și mai multe înlănțuiri posibile, între care evenimentele o determină, de fiecare dată, pe aceea care se realizează efectiv.

Verificate sau dezmințite, aceste previziuni pe termen scurt sau mediu nu ridică din principiu semne de întrebare. Scepticismul oamenilor politici este la fel de deplorabil ca excesul de încredere al specialiștilor. Prin experiență, vom ajunge să cunoaștem limitele de precizie și de certitudine ale anticipărilor — limite care variază în funcție de regim.

Aceste observații elementare ne aduc la problema care ne interesează aici, și anume: putem prevedea evoluția regimurilor economice? dar trecerea de la un regim la altul? Putem demonstra că sistemul capitalist se autodistruge și că socialismul îi va urma cu necesitate capitalismului, chiar dacă nu știm nici când, nici cum?

Caracterul imprevizibil al conjuncturii americane într-un interval de șase luni nu implică același caracter imprevizibil al devenirii istorice pe termen lung. În funcție de nivel, evenimentele par a fi determinate de cauze care pot fi estimate sau care sunt supuse la nenumărate influențe. Poate că estimarea venitului național american peste douăzeci de ani este mai puțin hazardată decât estimarea indicelui de producție peste douăzeci de luni (deși previziunea pe termen de douăzeci de ani presupune să nu intervină nici o perturbare, ceea ce, într-o perioadă de război sau de revoluție, creează rezerve deloc de neglijat). Rămâne să vedem dacă transformările interne sau moartea unui regim țin de categoria faptelor previzibile — adică determinate de un număr restrâns de cauze și cu efecte sesizabile.

Să admitem că un regim dominat de obținerea profitului și de deciziile luate de milioane de consumatori este unul instabil, ceea ce nu înseamnă că nu poate exista, că nu durează. Pentru a demonstra că se autodistruge, trebuie să precizăm, mai întâi, circumstanțele în care n-ar mai funcționa și apoi să arătăm că aceste circumstanțe decurg, în mod irezistibil, din funcționarea regimului. Așa-numita lege a scăderii tendențiale a ratei profitului reprezintă o tentativă de acest ordin, dar ea nu mai este, în prezent, decât o curiozitate. Presupune, într-adevăr, că profitul este prelevat numai din plusvaloare sau, altfel spus, din fracțiunea de valoare care corespunde costului manoperei. Trebuie să admitem legea muncii ca valoare, concepția marxistă asupra salariului și plusvalorii și să subscriem la teza potrivit căreia rata profitului scade pe măsură ce scade proporția capitalul variabil. Formarea unei rate medii a profitului ar împiedica recunoașterea faptului că înlocuirea muncitorului de către mașină reduce posibilitățile de profit. Atâtea ipoteze necesare pentru a împăca teoria cu experiența ne îndeamnă, pur și simplu, să abandonăm teoria în cauză.

Legea scăderii tendențiale a ratei profitului nu autorizează afirmația după care capitalismul se autodistruge în mod inevitabil. Este adevărat că anumite influențe tind să încetinească scăderea ratei profitului (de pildă, reducerea valorii acelor mărfuri care sunt indispensabile întreținerii muncitorului și a familiei sale). În cadrul trasat de *Capitalul*, masa plusvalorii crește odată cu numărul de lucrători. Nu se știe, însă, nici în ce ritm scade rata profitului, nici care este rata minimă necesară supraviețuirii regimului.

Faptul că nu există o teorie a morții fatale a capitalismului nu demonstrează nimic în privința șanselor de viitor ale acestuia. O teorie se reduce, de obicei, la un model simplificat. Construim ușor modele de armonie veșnică (liberalii au construit neobosiți asemenea modele). Pesimiștilor le vine greu să construiască modele care să confirme perspectivele lor sumbre: dacă ar fi fost definit, în esența lui,

printr-un model contradictoriu, capitalismul nici n-ar fi existat. Pesimiștii nu sunt teoreticieni, sunt istorici — ei văd înaintea lor un declin inevitabil.

Economiștii care vorbesc despre o epocă de maturitate estimează că dezvoltarea economiei americane a creat o situație în care utilizarea deplină a forței de muncă a devenit, dacă nu imposibilă, cel puțin dificilă. Marx afirmase că sufletul și principiul fiecărui sistem economic — obținerea profitului — tinde să sece sursa de profit. Un număr de economiști, observând dispariția frontierelor, încetinirea procesului de creștere a populației, reducerea numărului de investiții profitabile, odată cu progresul dotării tehnice, se temeau recent că raportul dintre utilitatea marginală a capitalului și rata dobânzilor era de așa natură, încât să facă să persiste, în permanență, o anumită cotă a șomajului.

Acum douăzeci de ani, la modă era doctrina maturității, versiune modernă a autodistrugerii capitalismului. Astăzi, când expansiunea economiei americane înclină către optimism, ea nu mai este. Nu mai este de neconceput că, la un moment dat, un regim de piață va fi frânat de reducerea numărului de investiții profitabile. Ocaziile de investiții pe care le creează progresul tehnic par mai puțin frecvente, mai dificil de exploatat, decât ocaziile tipice ale fazelor de început ale industrializării: construcțiile de drumuri, de căi ferate sau de uzine producătoare de automobile. Chiar și avansând această ipoteză, economiștii care nu pretind că sunt profeți nu ajung nici la concluzia prăbușirii apocaliptice a capitalismului, dar nici la fatalitatea planificării generalizate, ci numai la necesitatea intervenției puterilor publice (scăderea ratei dobânzilor, investiții de Stat).[5]

---

5 Personal, consider mai plauzibilă ipoteza contrară. Dată fiind absența progresului în sectorul terțiar, dificultatea mai mare sau mai mică, în funcție de etapă, mi se pare aceea a transferului mijloacelor de producție, în particular a mâinii de lucru. Nu vedem o rațiune decisivă pentru ca funcționarea sistemului să devină, la un moment dat, imposibilă sau esențialmente diferită. Ocaziile de investiții în sectorul secundar nu dispar, de la un anumit nivel de dezvoltare.

Experiența ne arată, oare, că mecanismele de piață sunt respinse de planificare, pe măsură ce capitalismele îmbătrânesc? Economia rusă, care — în termenii venitului pe cap de locuitor, sau al capitalului pe cap de muncitor, sau al repartiției forței de muncă între cele trei sectoare — este mai tânără cu aproape o jumătate de secol față de economia americană, este supusă unei planificări centralizate, spre deosebire de aceasta din urmă. Repartiția regimurilor în lume, la mijlocul secolului XX, este un fapt istoric, și nu o funcție a vârstei economice.[6]

În interiorul economiilor ce rămân capitaliste în esență, progresează funcționarea socialistă odată cu maturizarea? Nu lipsesc argumentele în favoarea acestei idei: statul își asumă responsabilitatea pentru prosperitate și pentru folosirea deplină a forței de muncă, economisirea forțată (excedentul bugetar și autofinanțarea) înlocuiește economisirea individuală și spontană, prețurile sunt din ce în ce mai des fixate, controlate sau garantate de puterile publice etc. Este indubitabil faptul că intervenția Statului a crescut, în secolul XX, în toate țările capitaliste, însă rolul Statului nu este proporțional cu vârsta economică a țărilor respective. Naționalizările nu sunt efectul adecvat al dezvoltării tehnico-economice, determinarea este mijlocită de politică și de instituțiile democratice. Socializarea economiei a avut o istorie diferită în fiecare țară, impusă de câțiva factori generali, printre care votul universal are o importanță la fel de mare ca și creșterea productivității și acumularea capitalului fix în marile întreprinderi.

De asemenea, nu se observă o corespondență nici între dezvoltarea tehnico-economică și modul de proprietate. Nimic nu ne permite să afirmăm că întreprinderile-gigant, impuse de o tehnologie avansată, trebuie să fie în proprietatea publică — doar dacă nu convenim să considerăm că acesta ar fi statutul companiei General Motors. (Ar fi, poate,

---

[6] Chiar și relația inversă celei propuse de Marx — și anume că planificarea centralizată este o necesitate a industrializării primare — nu poate fi adevărată la modul general.

interpretarea cea mai conformă cu gândirea profundă a lui Marx-sociologul, nu a lui Marx-profetul: apariția primelor societăți pe acțiuni i-a inspirat autorului *Capitalului* unele remarci asupra unui nou capitalism.) Capitalismul baronilor industriei — caracteristic pentru uzinele textile din prima jumătate a secolului XIX — și al celor ai siderurgiei, din a doua jumătate a aceluiași secol, nu a fost eliminat, ci dat deoparte de alte forme care par, toate, să fie socialmente colective. Politica — și nu tehnica — a determinat socializarea unor companii precum Électricité de France sau Gaz de France.

Cu alte cuvinte, fie interpretăm într-un sens strict previziunile autodistrugerii capitalismului și, în acest caz, ele nu sunt confirmate de evenimente; fie le interpretăm în sens larg, ceea ce implică o „socializare" progresivă (intervenția crescândă a Statului, întreprinderi „deprivatizate", chiar și atunci când nu sunt etatizate), și, în acest caz, ele sunt adevărate, dar nu rezolvă conflictele actuale.

Am greși dacă am accepta fără nici o rezervă această din urmă interpretare, dacă am admite o evoluție nedefinită, într-una și aceeași direcție. Concentrarea nu este un fenomen simplu, pe care exigențele tehnice sau modalitățile concurenței să-l accentueze fără încetare. Lărgirea unităților de producție, în anumite sectoare, este rezultatul unor considerații legate de productivitate; în alte sectoare, mișcarea este mai degrabă în sens invers. E de la sine înțeles că energia electrică aduce cu sine posibilități de dispersie. În ceea ce privește concentrările financiare ale marilor corporații, acestea derivă, se pare, mai degrabă din voința de putere, decât din preocuparea pentru randament. Într-un loc se nasc din libera concurență, într-altul — din deciziile planificatorilor. Ele nu condamnă la moarte nici unul dintre regimurile respective.

Se va spune că am neglijat argumentul principal al tezei, și anume „contradicțiile capitalismului". Contradicția cel mai frecvent invocată este cea care opune forțele și raporturile de producție. Ce trebuie să înțelegem prin forțe de producție? Ansamblul de resurse de care dispune o colec-

tivitate, cunoștințele științifice, utilajele industriale, capacitatea de organizare, volumul forței de muncă? În cazul nostru, dezvoltarea forțelor de producție se poate referi la mai multe fenomene: creșterea cantității de materii prime și a numărului de lucrători, sporirea productivității datorită progresului cunoașterii sau aplicării științei în industrie, creșterea venitului pe cap de lucrător sau de locuitor, datorită descoperirii de zăcăminte miniere sau unui randament de muncă mai bun. Se pare că raporturile de producție includ, în același timp, statutul legal al proprietății, relațiile între agenții de producție, repartiția veniturilor și opozițiile de clasă ce rezultă de aici. Ce reprezintă, așadar, contradicția dintre acești doi termeni echivoci?

O primă interpretare postulează că, după un anumit nivel de dezvoltare a tehnicii, legile proprietății stopează progresul. Ea este respinsă de fapte: legislația capitalistă este suficient de suplă, pentru a face posibile enorme concentrări industriale sau financiare. Tot legislația a favorizat, uneori, întreprinderile tradiționale, în detrimentul unor structuri mai eficiente. Însă ea nu este rigidă: nicăieri nu condamnă capitalismul la moarte.

Ar trebui să înțelegem oare, prin raporturi de producție, mai puțin o modalitate juridică, și mai degrabă repartiția veniturilor ce rezultă din separarea proletarilor de instrumentele lor de muncă? Așa cum se spune îndeobște, organizarea producției este colectivă, repartiția veniturilor este individuală. Și de această dată, contradicția există numai la nivelul vorbelor.

Tradusă în termeni obișnuiți, ea echivalează cu o modalitate a teoriei subconsumului, care nu le e necunoscută economiștilor burghezi. Aflați în căutare de profit, întreprinzătorii — spune teoria — le reduc salariile muncitorilor și, în lipsa unor piețe de desfacere, acumulează mijloace de producție în detrimentul produselor destinate consumului și al nivelului de trai al maselor.[7] În plan istoric,

---

[7] Această descriere se aplică mai bine socialismului sovietic, decât capitalismului occidental.

repartiția inegală a veniturilor a dat naștere, într-o țară sau alta, unei economisiri excesive, plasată în conturi externe, și, în mod indirect, a frânat expansiunea forțelor de producție. În prezent, regimurile așa-zis capitaliste știu cum să modifice, prin fiscalitate, repartiția spontană a veniturilor. Pe termen lung, salariile reale nu evoluează altfel decât productivitatea muncii. Nu vedem nici un motiv pentru care tensiunea dintre sistemul industrial și repartiția veniturilor să se agraveze.

Nu vrem să sugerăm, în acest fel, o viziune optimistă, a unui capitalism care evoluează pașnic înspre cel mai înalt nivel de prosperitate pentru toată lumea. Un regim bazat pe proprietatea privată și pe sistemul de piață este, în esența lui, unul instabil; el comportă riscuri de cădere economică, iar reacțiile la eventualele crize provoacă unele modificări structurale adesea ireversibile. Progresul tehnic antrenează schimbarea radicală a dimensiunilor și organizării întreprinderilor și, ca reacție, schimbarea anumitor moduri de funcționare. Un capitalism matur produce nu niște mulțimi de amărâți, care nu au nimic altceva de pierdut decât lanțurile, ci niște mulțimi de mici-burghezi, muncitori sau funcționari, care adeseori se revoltă împotriva costurilor competiției. Nu excludem faptul că devenirea poate fi orientată spre o economie mai puțin capitalistă; noi afirmăm numai că această devenire nu este supusă unui determinism inflexibil, el însuși provocat de contradicția între un număr de variabile elementare. Chiar și în liniile sale mari, această devenire reprezintă o istorie complexă, nu o necesitate simplă. Departe de a putea să invocăm contradicțiile capitalismului pentru a prevesti fatalitatea victoriei unui partid, între celelalte, care se revendică de la socialism, nu putem prevedea nici măcar instaurarea unui socialism (în sensul vag al acestui termen).

Trăsăturile regimului viitor, ce face obiectul previziunilor, nu sunt în mai mică măsură compatibile cu regimurile pe care le numim capitaliste, decât cu cele pe care le numim socialiste.

„Contradicțiile" dintre statele capitaliste sau cele dintre statele capitaliste și țările coloniale nu pot fi puse la îndoială, dacă traducem termenul doar în aparență riguros *contradicție* prin termenul neutru *conflict*. Putem deduce de aici că războaiele dintre statele capitaliste sunt inevitabile?

Într-un anumit sens, este aproape evident: nici un secol nu a fost ferit de flagelul războiului. Dacă suprimăm adjectivul *capitalist* și ne limităm la afirmația: „Războaiele dintre state sunt inevitabile", nu riscăm prea mult să comitem o eroare. Viitorul apropiat nu se anunță deloc mai pașnic decât trecutul. Eroarea se produce în momentul în care punem accentul pe caracterul capitalist al statelor, ca și când el ar determina fatalitatea ciocnirilor sângeroase.

Căutarea piețelor de desfacere, a supraprofitului, a investițiilor avantajoase pot, desigur, să ridice marile companii sau națiunile unele împotriva celorlalte. Libertatea comerțului presupune concurența, iar aceasta e un fel de conflict, dar care se rezolvă prin compromis, mai degrabă decât prin recurgerea la arme. Conflictele devin periculoase din momentul în care statele iau asupra lor interesele societăților private sau își rezervă monopoluri în colonii ori în zonele de influență. Țara care folosește forța pentru a le scoate pe celelalte dintr-o competiție legitimă se face vinovată, efectiv, de agresiune. Modalitățile extreme ale acestui tip de agresiune tind să dispară — cu toate că în Africa, prin diverse tehnici administrative, metropolele își asigură avantaje nelegitime. Niciodată viața și moartea economiilor capitaliste nu au depins de asemenea conflicte marginale, iar solidaritatea (aceste economii erau cele mai bune cliente unele pentru altele) ar fi trebuit să învingă mereu rivalitatea — așa era înțelept. Altminteri, orice regim, inclusiv cel al proprietății colective și al planificării, oferă ocazii de conflict între unitățile politice suverane: manipularea de către Uniunea Sovietică a condițiilor de schimb li s-a părut iugoslavilor o „exploatare socialistă".

Indiferent dacă lumea e capitalistă sau socialistă, cel mai puternic va avea mereu nenumărate mijloace de a influența prețurile în beneficiu propriu și, în general, de a-și rezerva partea leului. Nici un regim economic nu garantează pacea, tot așa cum nici unul nu conduce, prin el însuși, în mod inevitabil, la război.

Contradicția dintre statele capitaliste și țările din Asia și Africa este una de ordin istoric. Imperiile europene din Asia s-au prăbușit, cele din Africa sunt măcinate, epoca dominației europene se încheie. Rezultă oare de aici, în mod inexorabil, moartea capitalismului?

Dacă este să dăm crezare lecturii istoriei făcute de marxiștii de tendință stalinistă, capitalismul nu mai este definit ca un regim, caracterizat prin proprietatea privată asupra mijloacelor de producție sau prin mecanismele de piață, ci ca un ansamblu concret de țări, ale căror economii prezintă câteva trăsături ale regimului respectiv, ansamblu ce cuprinde Europa Occidentală, Statele Unite, Canada, dominioanele britanice dominate de albi. America de Sud, țările din Asia care-și căpătaseră independența de puțin timp sunt, din această perspectivă, fie supuse unor reminiscențe ale feudalității, fie victime ale imperialismului (chiar dacă, formal, sunt state suverane), fie deja capitaliste. După Primul Război Mondial, Rusia a trecut în tabăra socialistă; după al Doilea Război Mondial, Europa de Est și China au urmat-o. Această tabără numără, de atunci, opt sute de milioane de oameni. În Asia, în Orientul Apropiat, revolta împotriva imperialismului câștigă teren și burghezii locali i se alătură. Privat de „supraprofiturile" coloniale, capitalismul este condamnat la o moarte lentă, în cazul în care coexistența durează o perioadă mai îndelungată, sau la o moarte tragică, în cazul în care izbucnește un al treilea război mondial.

Nu există nici o controversă între staliniști și adversarii lor în privința trăsăturilor majore ale conjuncturii prezente, dar unii nu folosesc același vocabular și nu văd viitorul din aceeași perspectivă cum fac ceilalți.

Dacă refuzăm să cădem în capcana cuvintelor, vom începe prin a face distincție între declinul unui ansamblu istoric, a cărui forță absolută sau relativă scade, și declinul unui regim, mai mult sau mai puțin imperfect realizat, din interiorul acestui ansamblu. Niciodată nivelul de trai al clasei muncitoare nu a fost atât de ridicat ca în Marea Britanie „decadentă". În ciuda celor două războaie mondiale, Europa Occidentală se apropie mai mult ca niciodată de obiectivele sale economice.[8]

Pentru a ajunge la concluzia că sfârșitul dominației europene conduce la criza capitalismului ca regim economic, trebuie să confunzi capitalismul cu imperialismul, să afirmi că regimul bazat pe proprietatea privată și pe mecanismele de piață *nu poate* să funcționeze dacă nu dispune de teritorii pe care să le exploateze. Se spune că Europa burgheză și-ar fi pierdut, odată cu coloniile, mijloacele de subzistență. Nimeni n-a făcut vreo demonstrație în acest sens. Indonezia aducea un procent extrem de important din venitul național al Olandei (peste 15%); acum, Indonezia este independentă, iar Olanda cunoaște în continuare prosperitatea. Clasa muncitoare britanică are un nivel de trai mai ridicat decât înainte de război și, totuși, imperiul Indiilor nu mai există.

Aceste observații sumare nu pretind că tranșează chestiuni controversate. Exploatarea Asiei a ajutat, în secolul XIX, procesul de industrializare a Europei (ponderea în sine a acestui ajutor este discutabilă). Funcționarea unui sistem internațional bazat pe comerțul privat comportă dificultăți crescânde, pe măsură ce se lărgește spațiul sustras economiei mondiale. Reluarea schimburilor Est-Vest nu ar înlătura efectele acestei sustrageri: cu cât o țară depinde mai mult de piețe de desfacere situate de cealaltă parte a Cortinei de Fier, cu atât este mai vulnerabilă în fața

[8] Despre capitalismul european s-ar putea obiecta că este profund transformat — lucru incontestabil. Dar această capacitate de transformare este un simptom de vitalitate.

unei decizii luate la Moscova sau într-o altă capitală din țările de democrație populară, cu intenții politice. Ca să putem proclama cu certitudine fie distrugerea societăților capitaliste, fie convertirea lor la socialism, ar trebui să demonstrăm că prezenta conjunctură nu oferă decât două soluții: victoria taberei socialiste sau convertirea la socialism a taberei capitaliste.

Lipsa de alimente sau de materii prime le-ar fi fatală societăților capitaliste. Probabil că Europa va plăti mai scump, în acest secol și în cel ce va veni, materiile prime cumpărate din țări independente, și nu din colonii, ca în trecut (deteriorarea „ratei schimburilor" nu se datorează decât într-o mică măsură eliberării Asiei și a Africii). Nici Europa, nici Statele Unite nu sunt *a fortiori* pe punctul de a pieri din cauză că materiile prime le-ar fi refuzate de către guvernele sovietizate. În cazul în care expansiunea comunistă ar continua, dacă zona economiei mondiale s-ar micșora progresiv, dacă s-ar agrava amenințarea unui război mondial, este posibil ca guvernele occidentale să fie constrânse să diminueze ponderea lăsată inițiativei private, mai ales în privința relațiilor economice internaționale. Dar o asemenea evoluție nu este inevitabilă: în 1954, poate în mod provizoriu, evoluția relațiilor dintre state este marcată, în țările occidentale, de relaxarea metodelor dirijiste.

Din punctul de vedere al staliniștilor, ansamblul istoric pe care-l numesc ei capitalist se caracterizează prin proprietatea privată asupra mijloacelor de producție și prin mecanismele de piață. Occidentalii înșiși văd caracterul original al civilizației lor în pluralismul partidelor, în instituțiile reprezentative, în dialogul dintre grupuri și în controversele de idei, și nu într-un statut de proprietate care comportă multiple modalități, nici în mecanismele pieței, care nu sunt decât o simplă tehnică — utilă sau periculoasă, după caz. Circumstanțele care obligă la restrângerea ponderii acestei tehnici și la mărirea rolului administrației nu pot fi interpretate ca un recul al capitalismului decât de

către economiștii care consideră că o economie conformă cu modelul concurenței perfecte reprezintă valoarea supremă a Occidentului sau care văd umbra *Gestapo*-ului în spatele oricărui controlor fiscal sau distribuitor de produse.

Circumstanțele istorice pun în pericol societățile pe care le numim capitaliste: ajunge să aruncăm o privire pe hartă pentru a ne convinge. Armatele rusești sunt la Weimar, China s-a alăturat marii cruciade a „proletariatului", în Asia se întrevăd viitoarele progrese ale comunismului. Revolta împotriva Occidentului, împotriva popoarelor mai bogate, odinioară tiranice, înclină spre comunism, dar mai puțin din simpatie pentru un regim insuficient cunoscut, cât datorită existenței unor dușmani comuni. Nimeni n-ar putea spune unde se va opri răspândirea acestei credințe, în slujba căreia se află fanatici și care se sprijină pe armate uriașe. Formulată astfel, previziunea devine mai plauzibilă, dar nu are o valoare științifică. Este vorba de o judecată comparabilă cu aceea care se făcea mai deunăzi asupra șanselor celui de-al Treilea *Reich* și ale adversarilor lui. Previziunea este însă, în 1954, într-un alt fel nesigură, prin comparație cu previziunile din 1942 sau chiar cu cele din 1940. Rivalitatea celor două blocuri este susceptibilă să se întindă pe mulți ani, pe zeci de ani, fără să izbucnească un al treilea război (în sensul convențional al termenului). Nu putem declara inevitabil nici războiul total între cele două tabere, nici războiul total între statele capitaliste. Poate că este vorba despre limitele cunoașterii noastre aici, dar ele sunt presupuse și de structura realității istorice.

Ce ar putea însemna, în mod logic, afirmația că al treilea război mondial va izbucni în următorii zece-douăzeci de ani? Că anumite fapte de mare amploare — interesele opuse ale Uniunii Sovietice și ale Statelor Unite, trăsăturile claselor conducătoare într-un stat și în celălalt, rivalitățile între regimurile economice respective etc. — vor provoca războiul cu siguranță, indiferent cine ar fi oamenii aflați la putere, incidentele imprevizibile, seriile de evenimente

bune sau rele. Nimic nu dovedește o astfel de structură a conjuncturii actuale. Se prea poate ca șansele să fie aproximativ egale.

Chiar și atunci când imaginăm un al treilea război mondial sau prelungirea războiului rece, previziunea asupra celui ce va învinge este practic imposibil de făcut. Este pueril să argumentezi că potențialul superior al industriei americane conduce la *necesitatea* victoriei occidentale, la fel și raționamentul invers — că expansiunea mai rapidă a economiei sovietice determină *necesitatea* victoriei comuniste. Sau poate că lupta pentru dominația asupra planetei va fi hotărâtă în mod violent și o mulțime de circumstanțe imprevizibile — cine va lua inițiativa? cine va avea cele mai bune avioane sau mașini teleghidate? — vor interveni, astfel încât nimeni, cu excepția ghicitorilor în cafea, nu va putea pretinde că a descifrat secretul viitorului. Sau poate că lupta nu se va termina decât după mult timp, și nici atunci decisiv; poate că între timp un nou echilibru se va naște, încetul cu încetul, peste bătăliile marginale și transformările celor două lumi și, în acest caz, încă o dată, soluția ne scapă: fiecare tabără își cunoaște propriile puncte vulnerabile mai bine decât pe ale celeilalte. Un punct vulnerabil al Occidentului este că acordă credit predicției instaurării inevitabile a socialismului și-i lasă adversarului impresia unei complicități cu destinul.

Destinul istoric nu e decât cristalizarea, niciodată desăvârșită, a actelor noastre, în urma noastră; în fața noastră, el nu e niciodată stabilit. Libertatea noastră nu este întreagă: moștenirea trecutului, pasiunile omenești și servituțile colective îi fixează limitele. Limitarea libertății noastre nu ne constrânge să se înclinăm dinainte, însă, în fața unei ordini pe care o detestăm. Nu există o fatalitate globală. Transcendența viitorului este pentru om, în timp, un îndemn la voință și o garanție că, oricare ar fi situația, speranța nu va muri.

Despre dialectică

Termenul *dialectică* este echivoc, încărcat de rezonanțe misterioase. Aplicat ansamblului devenirii, el are două accepții. Fie înțelegem, prin dialectică istorică, înlănțuirea, printr-o acțiune reciprocă, a cauzelor și efectelor, soldată, la final, cu un sistem diferit de sistemul precedent; fie desemnăm, prin această expresie, succesiunea de totalități, ele însele semnificative, trecerea de la o totalitate la alta fiind conformă cu o necesitate inteligibilă.

Primul termen al alternativei este pus în lumină de referința la temele marxiste. Dezvoltarea forțelor de producție, se spune, va fi însoțită de o concentrare a puterii economice, va duce la îngroșarea rândurilor proletariatului din ce în ce mai sărac, iar acesta se va organiza într-un partid, inevitabil închinat revoluției. Într-o asemenea reprezentare, mișcarea istorică rezultă din interacțiunea între cauze ale căror relații reciproce sunt de așa natură, încât regimul bazat pe proprietatea privată se îndreaptă în mod inevitabil spre un sistem socialist.

O dialectică de ordin cauzal nu pune alte probleme în afara celor discutate în paginile anterioare. Nu este exclus ca o economie bazată pe proprietatea privată și pe mecanismele de piață să producă rezultate care să-i paralizeze funcționarea. În fapt, nici una dintre versiunile curente ale acestei teorii nu rezistă în fața criticii. Capitalismul suferă modificări pe parcurs, dar nu se distruge singur. Democrația politică și ideologia — mai puțin tehnica sau industria — restrâng, puțin câte puțin, rolul concurenței și-l sporesc pe acela al administrației de stat. Nimic nu dovedește nici că evoluția va continua la infinit în același sens, nici că un partid sau un stat trebuie să fie unicul beneficiar al acestei tendințe istorice.

Cea de-a doua accepție a dialecticii pune, în schimb, cu totul alte probleme. Ele se rezumă la o singură întrebare: care este natura legăturii între două momente ale istoriei?

Două epoci, două stiluri, două civilizații sunt legate între ele printr-un raport semnificativ sau, cel mult, prin raporturile echivoce ale unui determinism aleatoriu? Vom fi tentați să răspundem că această întrebare ține mai degrabă de experiență, decât de filozofie sau de critică. Nu putem să determinăm dinainte natura succesiunii evenimentelor: să observăm trecutul și întrebarea își va găsi răspunsul de la sine. În fapt, cercetarea empirică presupune o teorie, și anume: natura succesiunii evenimentelor rezultă din caracteristicile intrinseci ale realului.

Orice act uman reprezintă o alegere între acte posibile, un răspuns solicitat, dar nu forțat, la o conjunctură; seria de acte este inteligibilă, fără a fi necesară. Deci, dacă vrem să reconstituim *evenimentul* ca atare, istoria înseamnă, în esență, diversitate adusă la o linie dreaptă, de-a lungul timpului. Ea nu este, ca atare, nici progres, nici decadență, nici o repetiție nedefinită a acelorași ansambluri. Cel puțin, experiența este singura în stare să arate în ce măsură sau în ce sectoare se organizează evenimentele în progresie, respectiv în cicluri.

Pe acest plan, previziunile cu același caracter probabilist ca și explicațiile sunt și posibile, și legitime. Dacă am observat de mai multe ori corupția unui regim, dacă am analizat cauzele acestei corupții și dacă regăsim semnele răului într-un regim asemănător, putem risca, fără să precizăm momentul, să prevedem un proces analog, cu un final asemănător. Sau putem să ne imaginăm în teorie serii parțiale, ale căror cauze, credem, vor continua să acționeze. Previziunile respective, fie că e vorba de o mișcare orientată sau de un ciclu, sunt afectate de un coeficient de incertitudine. O tendință se poate răsturna: etatizarea economiei, la care asistăm în secolul XX, poate că nu va continua în secolul XXI. Poate că sporirea productivității se va opri după o catastrofă militară sau odată cu expansiunea nelimitată a birocrației. Democrația britanică prezintă suficiente trăsături originale, ca să ne împiedice să-i stabilim dinainte corupția.

Succesiunea *operelor*, spre deosebire de succesiunea *actelor*, comportă o semnificație susceptibilă de a fi redată de teorie: raportul dintre opere depinde, într-adevăr, de sfârșitul iminent al activității a cărei expresie o reprezintă acestea.

Cuceririle științei se organizează în prezent într-un tot în care-și găsesc locul, modificate și precizate, cuceririle anterioare. Adevărul științific, cu gradul lui de aproximare, este la fel de actual astăzi, ca și în ziua în care a fost gândit pentru prima oară. Prin ce termen ar trebui să desemnăm istoria științei, în calitatea ei de știință? Acumulare, progres, elaborare? În orice caz, răspunsul depinde de sensul specific al universului științific, nu de circumstanțele în care s-a dezvoltat el.

Numai explorarea trecutului ne permite să determinăm drumul științelor matematice sau fizice, când și de către cine a fost formulată prima dată o teorie, pusă la punct o demonstrație sau exprimată matematic o lege. Istoria științei ca succesiune de acte nu se bucură de nici un privilegiu față de istoria care se ocupă de alte acte. Însă relația dintre adevărurile descoperite în trecut și sistemul actual ține de analiza filozofică, nu de ancheta istorică.

Punerea în relație a savanților și a instituțiilor, a ideilor și a structurilor economice poate contribui la elucidarea reciprocă a conștiințelor și a actelor cristalizate în materie socială. În domeniul științei, direcția cercetărilor, interpretarea filozofică a rezultatelor, erorile sunt făcute inteligibile de către influențe sau de mediu. Toate aceste explicații nu vor putea epuiza, însă, niciodată semnificația operei ca operă. Circumstanțele arată că am căutat sau că nu am găsit încă soluția corectă, dar nu conduc la descoperirea adevărului, așa cum superioritatea în materie de armament ar conduce la victoria unei armate. Ele nu sunt legate de această descoperire, cum este legată, de pildă, situația militară din 1941 de hotărârea lui Hitler de a declanșa operațiunea „Barbarossa". Soluția corectă a unei probleme sau formularea unei legi nu este nici efectul unei cauze,

nici reacția la o conjunctură; ea derivă dintr-o capacitate de judecată, pe care o au și istoricul, și individul istoric și pe care evenimentele o favorizează sau o paralizează, o orientează sau o deturnează, dar n-o constrâng.[9]

În orice univers particular, distincția dintre acte și opere capătă o altă valoare. Echivalentul *adevărului*, în artă, este *calitatea*. Mediul dă seamă de particularitățile unei opere, dar nu explică o capodoperă ca atare. Actualitatea capodoperei poate fi opusă celei a adevărului. Acesta are un sens în toate secolele, pentru că are, într-un fel, o semnificație unică, definitiv cucerită. Capodopera are un sens în toate secolele, pentru că are o semnificație inepuizabilă, pentru că-și dezvăluie, fiecărei generații, un alt aspect.

Capodoperele nu se integrează într-un tot în același mod ca propozițiile științifice și poate că fiecare dintre ele este, în semnificația sa, cea mai autentică, expresia unui individ — artist, școală sau societate. În ciuda unicității lor, operele au legătură unele cu altele; tehnicianul regăsește soluțiile date unor probleme cu care s-au confruntat toți arhitecții. Proporțiile, forma sau arhitectura Partenonului oferă întruna lecții, chiar dacă fiecare generație interpretează altfel mesajul lui spiritual. Identitatea cercetării și a mijloacelor creează o asemănare în profunzime între momentele picturii și cele ale arhitecturii, o asemănare ce consacră, în același timp, unitatea universului particular, semnificația incomparabilă a fiecărei creații și legăturile echivoce dintre diversele creații.

În ochii istoricului specializat, operele apar, în sensul lor specific, ca fiind expresiile unei comunități care se conduce nu după legea imitației sau a luptei, ci după principiul dialogului. Creatorul îi continuă pe cei ce l-au precedat,

---

[9] Judecata intervine și în actele omului politic sau ale strategului. Dar acestea din urmă sunt resimțite ca o alegere între mai multe posibilități. În schimb, savantul aspiră să pună în evidență o necesitate inteligibilă, care să nu fie creația arbitrară a spiritului său ori chiar a spiritului uman.

chiar și atunci când face o profesiune de credință din a li se opune. Comunitatea savanților, a artiștilor sau a filozofilor nu este niciodată izolată de societatea căreia îi reflectă aspirațiile și conflictele, idealul sau ființa reală. Ea nici nu se confundă cu societatea, nici chiar atunci când gânditorii sau constructorii se consideră a fi în serviciul exclusiv al colectivității. Aceasta nu înseamnă că opiniile religioase sau politice ale artistului nu inspiră, adesea, efortul creator: acesta din urmă, când este unul de calitate, se înscrie în universul specific la care participau și cei care nu erau conștienți de specificitatea lui. Sculptorii catedralelor nu aveau nevoie să reflecteze la conceptul de artă pentru a aparține comunității artiștilor.

Indiferent dacă este vorba de știință sau de artă, istoria operelor diferă fundamental de istoria evenimentelor prin aceea că semnificația istoriei însăși rezultă din caracteristicile universului specific.

Relația dintre două momente ale istoriei științelor poate fi surprinsă fie în planul evenimentelor — o descoperire apare ca fiind accidentală sau necesară, datorată unui geniu solitar sau pregătită de un efort colectiv —, fie în planul conținuturilor semnificative — descoperirea prezintă, retrospectiv, o aparență de raționalitate. Nu putem demonstra că Newton trebuia, în mod inevitabil, să formuleze sau să inventeze legea gravitației sub forma și în epoca în care a făcut-o. După consumarea evenimentelor, istoricul înclină să traseze o desfășurare rațională a faptelor cunoscute către legea care le comandă.

Progresul nu ține, în știință, de categoriile determinismului aleatoriu; ea este inteligibilă în sine, fără s-o deducem dintr-o relație generală și fără s-o integrăm într-un ansamblu semnificativ. Succesiunea stilurilor artistice sau a școlilor filozofice se pretează unei înțelegeri care nu cunoaște necesitatea unei demonstrații matematice, dar depășește contingența deciziei. Previziunea asupra viitorului se poate prevala de raționalitatea universurilor inteligibile? a cărui univers inteligibil?

Nici devenirea științei, nici aceea a artei nu sunt previzibile. Presupunând că istoria globală este comparabilă cu aceea a unui univers particular, nu rezultă de aici legitimitatea anticipărilor. Dar mai e ceva. Am arătat, în capitolul precedent, echivocurile totalității istorice. Referința la un factor unic ar însemna o determinare unilaterală, greu de conceput. Totalitatea existențială este aproximativă și arbitrară. Singura interpretare legitimă a totalității, care nu suprimă nici caracterul aleatoriu al determinismului, nici pluralitatea semnificațiilor, este aceea care face referință la *o singură* problemă, considerată ca fiind constitutivă destinului uman. Dacă această problemă comportă soluții și fiecare dintre soluții este condiția necesară pentru următoarea; dacă, în fine, preconizăm, la capătul mișcării, o soluție *radicală*, atunci istoria va deveni o totalitate în succesiune, iar starea privilegiată dă sensul ansamblului.

Aceasta este, într-adevăr, ideea centrală a sistemului hegelian. Paralelismul admis între două dialectici, a categoriilor și a societăților, îi conferă succesiunii regimurilor o necesitate analogă aceleia care leagă între ele categoriile. Istoria filozofiei este, ca atare, și o filozofie a istoriei; ideile pe care oamenii și le-au făcut despre lume și despre ei înșiși reprezintă momente din devenirea spiritului. În cele din urmă, spiritul va fi luat cunoștință de natură și de el însuși.

Filozofiile istoriei diferă în funcție de universul particular pe care-l iau drept model. Asemenea operelor de artă, diferitele civilizații par a fi închise, fiecare în trăsăturile ei originale, fără altă comunicare decât un dialog fără finalitate. O altă ipoteză le aseamănă cu etapele științei, în care caz ele s-ar succeda după o logică inexorabilă. Din perspectiva dialecticii, sunt comparabile cu succesiunea sistemelor filozofice.

De fapt, cum am văzut, putem să determinăm cel mult formal care va fi stadiul final și pentru aceasta va trebui să luăm în calcul vocația rațională a umanității. Acest stadiu final nu ne dezvăluie, retrospectiv, o ordine necesară în

succesiunea societăților. Ordinea aproximativă pe care o indică documentele și faptele se explică în mod adecvat printr-un determinism aleatoriu: întâlnirile imprevizibile între situații și persoane, mediul natural, inerția colectivităților și inițiativa câtorva indivizi.

Aventura colectivităților ar sărăci, dacă am reduce întregul proces de cunoaștere al omenirii la eforturile de atingere a unei abundențe relative. Vreme de multe secole, mijloacele de producție s-au schimbat foarte puțin: oare vom da uitării înălțarea și decăderea cetăților, palatele ridicate de regii fericiți și mormintele care depun mărturie despre fidelitatea vană a învingătorului față de femeia iubită? Și, dacă nu ne interesează alternanțele monotone dintre război și pace, dintre statele rivale și imperiile triumfătoare, oare vom decide să dăm uitării ceea ce nu vom putea vedea niciodată de două ori, pe Legislatorul care făurește vise încremenite în timp? Redusă la o simplă etapă anterioară socialismului, istoria sacră n-ar reține aproape nimic din operele și aventurile care au reprezentat, pentru milioane de oameni, justificarea trecerii lor pe acest pământ.

Atunci când ne fixăm atenția asupra simplei succesiuni a regimurilor sociale, o înțelegem, fără s-o considerăm absolut necesară. În trecerea de la o civilizație la următoarea, se regăsesc analogii generale. Durata etapelor, pretins omologe, variază de la o teorie la alta.[10] Imperiile se ivesc mai târziu sau mai devreme cu câteva secole (dacă numim imperii toate unitățile politice impuse, pe spații întinse, unor popoare numeroase). Nu toate națiunile care aparțin aceluiași ansamblu trec prin aceleași etape. Unele sar câte o etapă: Rusia — pe aceea a democrației burgheze; Europa Occidentală — pe aceea a stalinismului.

Pretinsa dialectică a istoriei sociale rezultă din transformarea realității în idee. Orice regim este văzut mai aspru decât este; lui i se atribuie un principiu unic: principiul

---

[10] După cum îi citim la Marx, Spengler sau Toynbee.

capitalismului este văzut ca opunându-se fie celui al feudalității, fie celui al socialismului. Finalmente, discursul sună ca și când regimurile ar fi contradictorii, iar trecerea de la unul la celălalt ar fi comparabilă cu trecerea de la teză la antiteză. Se comite, atunci, o dublă eroare. Regimurile sunt diferite și non-contradictorii, iar formele așa-numite intermediare sunt mai frecvente și mai durabile decât formele pure. Presupunând că principiul capitalismului ar fi legat de acela al feudalității precum neantul de ființă sau spinozismul de cartezianism, nimic nu ne garantează că determinismul aleatoriu va îndeplini această necesitate inteligibilă. Presupunând că socialismul împacă feudalitatea cu capitalismul, așa cum devenirea reconciliază ființa și neantul, apariția sintezei nu este previzibilă la modul unei explozii nucleare sau al unei conjuncturi economice.

Urmând ordinea evenimentelor, nu există o selecție automată, corespunzătoare exigențelor noastre morale. Este legitimă căutarea unei inteligibilități superioare celei a determinismului aleatoriu și pluralității imperativelor contradictorii de astăzi. Dar ea nu implică, în mod obligatoriu, actul de credință potrivit căruia viitorul va asculta de decretele rațiunii. Omenirea ar putea fi atinsă mâine de o catastrofă cosmică, tot așa cum stiloul ne poate aluneca dintre degete oricând. Creștinul crede în mântuirea sufletului prin mizericordia divină. Dar omenirea fără Dumnezeu — ea de la cine așteaptă mântuirea colectivă?

*

Revoluționarii sunt tentați să exagereze atât marja lor de libertate, cât și puterea destinului. Ei cred că preistoria se sfârșește odată cu ei. Transfigurat prin luptă, proletariatul le va da, societăților omenești, o față nouă. Ridicați de credință deasupra lecțiilor de înțelepciune, ei așteaptă pacea eternă a violenței nelimitate. Proclamă fatalitatea victoriei lor, deoarece cauza în numele căreia luptă, purtătoare a atâtor speranțe, nu poate pieri. Pe măsură ce timpul

trece și ei își asumă răspunderea puterii, pe măsură ce natura imemorială a colectivităților iese la suprafață, de-a lungul răsturnărilor istoriei, dezamăgirea tocește încrederea. Credem nu atât în societatea fără clase, cât în necesitatea care jonglează cu destinul oamenilor și cu deșartele rezistențe pe care ei le opun. Dacă invocarea destinului a venit la început în sprijinul optimismului, ea pare a fi, acum, un alibi al resemnării.

Fanatici din speranță sau din disperare, revoluționarii continuă să speculeze asupra unui viitor inevitabil, pe care pretind că-l anunță, dar pe care sunt incapabili să-l descrie.

Nici o lege, fie ea umană sau inumană, nu poate ordona haosul, în drumul spre un capăt final triumfător sau, dimpotrivă, spre unul teribil.

Despre stăpânirea istoriei

History is again on the move[11] — această formulă a lui Arnold Toynbee, greu de tradus, răspunde unui sentiment puternic și straniu, pe care fiecare dintre noi l-a resimțit, la un anumit moment al vieții sale. Eu l-am resimțit în primăvara anului 1930, când, vizitând Germania, am asistat la primele succese ale național-socialismului. Totul era repus în discuție: structura statelor, ca și echilibrul forțelor în lume — imprevizibilitatea viitorului mi s-a părut atunci la fel de evidentă ca imposibilitatea de a menține un anumit *statu quo*.

Conștiința istorică nu se naște odată cu catastrofele epocii noastre. La finele secolului XIX, Europa burgheză, încrezătoare în destinul ei, practica metodele critice cu tot atâta rigoare ca și Europa sfâșiată de astăzi. Ea nu cunoștea toate marile cetăți pe care le-am deshumat din nisipuri, nu sfârșise trecerea în revistă a zeilor morți și a civilizațiilor scufundate, dar nu era mai neștiutoare decât noi în legătură cu trăsăturile particulare ale fiecărei societăți și cu soarta fatală care lovise, rând pe rând, Atena, Roma și Bizanțul.

Cunoașterea aceasta rămânea, cel mai adesea, izolată. Acum cincizeci de ani, istoricii din Occident n-ar fi afirmat că statele naționale sau regimurile parlamentare vor scăpa din corupția care roade edificiile ridicate de orgoliul omenesc în lupta împotriva legilor devenirii. Ei credeau fie în unicitatea unei experiențe, pentru prima oară întemeiată

[11] Istoria este iarăși în mișcare (engl. — *n. tr.*).

pe știință, fie în îndepărtarea de posibilele declinuri. Este ușor de zis că nici o cetate nu este promisă eternității; mai greu este să trăiești prăbușirea ei.

Norocul filozofilor istoriei ține, în secolul nostru, de evenimentele despre care putem să depunem mărturie. Nu putem trăi războiul de treizeci de ani, pe cel al Peloponezului sau pe cel care cuprinde cele două conflicte, din 1914 și din 1939, fără să ne întrebăm asupra cauzelor și consecințelor. Avem speranța nemărturisită de a le găsi un sens, nu în accepția pozitivă a termenului, și anume faptele majore care ne permit să înțelegem ce s-a întâmplat cu adevărat. Sensul care ar corespunde așteptării noastre ar fi unul care ne-ar autoriza să scuzăm ororile produse. Războaiele îi repugnă mai puțin observatorului de pe margine, care ajunge să se convingă singur că ele s-au născut și vor dispărea odată cu capitalismul. Masacrele care însoțesc lupta dintre state și pe cea dintre clase nu vor fi fost în zadar, dacă deschid calea spre societatea fără clase. Idolatrizarea Istoriei se naște din această nostalgie nemărturisită, legată de un viitor care să fie o justificare a ceea ce nu poate fi justificat. Căderea Romei l-a determinat pe Sfântul Augustin să nu mai aștepte de la cetățile muritoare ceva ce este propriu numai Cetății lui Dumnezeu. Căderea Europei îi determină pe contemporanii noștri să reia predicțiile marxiste, adaptate epocii noastre de modalitățile de acțiune ale lui Lenin și Stalin. Doar dacă nu se apucă să urmeze calea lui Spengler, precum Toynbee, și nu se întorc pe căi ocolite la speranța Sfântului Augustin, și anume că sensul ultim al acestor civilizații, unice dar fraterne, se situează dincolo de ele; fiecare lasă moștenire o Biserică universală, al cărei mesaj se perpetuează de-a lungul secolelor și al cărei dialog cu celelalte Biserici arată rostul ultim al omenirii: iubirea față de Dumnezeu.

Istoria este făcută de oameni care acționează în împrejurări pe care nu și le-au ales după dorință sau după ideal; cunoașterea lor imperfectă alternativ se supune constrângerilor mediului și triumfă asupra lor, apăsată de tradiții

imemoriale sau înălțată de elanuri spirituale. La o privire grăbită, istoria pare a fi, în același timp, un haos de evenimente și un ansamblu tiranic, în care fiecare fragment este semnificativ, iar ansamblul — lipsit de semnificație. Atât știința, cât și filozofia istoriei încearcă, fiecare în felul ei, să depășească limitele contradicției dintre caracterul intențional al faptului elementar, raportat la actorii săi, și absurditatea aparentă a întregului, dintre dezordinea inteligibilă la nivel microscopic și ordinea oarbă a destinului.

Filozofiile istoriei de tip marxist ordonează haosul evenimentelor raportându-l la câteva principii explicative simple; ele situează împlinirea destinului uman la capătul unei mișcări inevitabile. Clasele se supun interesului lor, indivizii — pasiunilor lor, dar forțele și raporturile de producție fac să se ivească, din acest amestec confuz, procesiunea inexorabilă, dar și binefăcătoare, a regimurilor, la capătul căreia se află societatea fără clase.

În acest moment intervine ceea ce numim idolatrizarea Istoriei, caricatură a conștiinței istorice. Ea ne învață respectul față de nenumăratele fapte incoerente, față de multitudinea semnificațiilor pe care acestea le posedă sau pe care putem să li le atribuim, după cum le raportăm la actorii unui moment, la tradițiile împământenite sau la urmările pe care le-au avut. Idolatrizarea istoriei își atribuie dreptul să înlocuiască, puțin câte puțin, faptele brute cu semnificațiile care țin de un sistem de interpretare, pretins a fi definitiv. Fără să se ajungă la universul paranoic al proceselor, există riscul ca învingătorii să se erijeze în judecători ai învinșilor, iar Statul — în martor al adevărului. Occidentul este și el afectat de această frenezie: convinși de perversitatea radicală a comunismului, legislatorii americani îi condamnă pe comuniștii din anii '30 după judecățile lor din anii '50. În închisorile sovietice sau chinezești, acuzații trebuie să-și scrie autobiografia; candidații la obținerea vizei de intrare în Statele Unite trebuie să-și povestească și ei viața pe scurt. În Statele Unite,

răspunsurile candidaților se referă strict la fapte, în timp ce, de partea cealaltă a Cortinei de Fier, autobiografia „capitaliștilor" trebuie să califice faptele în funcție de semnificația pe care le-o atribuie călăii.

Conștiința istorică ne arată limitele cunoașterii noastre. Indiferent dacă ne îndreptăm privirea spre trecut sau încercăm să întrezărim viitorul, nu putem să dobândim vreo certitudine care ar fi incompatibilă cu cunoștințele noastre lacunare și mai ales cu esența devenirii. Mișcările globale, pe care le desprindem din încrengătura cauzelor și a efectelor, s-au produs efectiv, dar nu putem spune că acele cauze mari le-au determinat dinainte. După consumarea faptelor, este cu putință să uităm caracterul aleatoriu al determinismului. Dar este imposibil să-l uităm atunci când ne aflăm înaintea evenimentului.

Conștiința istorică ne învață respectul față de *celălalt*, chiar și atunci când îl combatem. Calitatea cauzelor nu se măsoară după aceea a sufletelor — nu știm care va fi sfârșitul luptei; orice regim creează o ordine a valorilor, iar concilierea tuturor valorilor nu e decât o simplă idee, nu un obiectiv viitor. Convins fiind că acționează în vederea singurului viitor bun, acela care idolatrizează istoria, dimpotrivă, nu vede și nu vrea să vadă în *celălalt* decât un dușman care trebuie eliminat, un inamic demn de dispreț, fiindcă este incapabil fie să vrea binele, fie să-l recunoască.

Sensul ultim al istoriei nu decurge niciodată numai din considerarea trecutului. Nici frumusețea cosmosului, nici tragediile civilizațiilor nu oferă un răspuns la întrebarea pe care o îndreptăm spre cer. Nu cunoaștem omul, dacă nu urmărim drumul lent al cuceririlor lui și poate că ziua de mâine va aduce o lecție nouă. Poate că ar fi trebuit să privim statuile din peșterile de la Elephanta, ca să înțelegem, în unicitatea ei, arta statuară a Catedralei de la Reims. Trebuia, fără îndoială, să fi privit Occidentul dinspre Tokyo sau Bombay, ca să scăpăm de subjugarea pseudo-adevărurilor noastre. În lipsa dialogului cu celălalt, nu vom putea lua cunoștință de noi înșine, în ființa noastră istorică.

Atunci când vine vorba despre interogațiile ultime, dialogul ne lasă, ca și monologul, în aceeași stare de incertitudine. Reînvierea trecutului integral nu ne spune, nici ea, nimic în plus despre destinul nostru față de ceea ce știam din examenul propriei noastre conștiințe. Metropole pustiite, înghițite de pădure, eroismul luptătorilor, care n-au murit niciodată degeaba, căci au înfruntat moartea, voci ale profeților care prevesteau pedepsele divine sau bunavestire, furia mulțimilor, puritatea sfinților, fervoarea credincioșilor, nimic din tot ceea ce ne înfățișează conștiința istorică nu poate tranșa decisiv alternativa între împărăția lui Dumnezeu și cetățile oamenilor. Spengler și Toynbee știau de mult, unul că omul este un animal de pradă, celălalt că omul este făcut să-l iubească pe Dumnezeu și să fuzioneze cu el.

Dacă alegem cetățile oamenilor, confuzia dintre sfârșitul corespunzător dorințelor noastre și sfârșitul inevitabil dispare, pentru că ea postulează existența unui fel oarecare de Providență. Ne imaginăm la modul abstract în ce condiții respectul acordat fiecăruia n-ar mai fi incompatibil cu prosperitatea ansamblului, dar nu știm dacă viitorul va răspunde așteptărilor noastre.

Fiecare generație tinde să creadă că proiectul ei, unul fără precedent, reprezintă și proiectul ultim al omenirii. Această vanitate este preferabilă indiferenței față de răspunderile momentului, care se naște din convingerea că toate proiectele sunt zadarnice. Dar nici ea nu scapă, într-o epocă precum a noastră, de tentațiile fanatismului.

Sfârșitul luptei dintre două imperii gigantice este condiționat de un determinism aleatoriu, ale cărui amănunte ne scapă. Să presupunem că proprietatea privată va fi condamnată la dispariție de către tehnica producției, că mecanismele de piață vor fi paralizate, într-o bună zi, de capitalul acumulat sau de revolta maselor: în acest caz, socialismul pe care-l putem prevedea nu s-ar mai suprapune cu practicile, actuale sau viitoare, ale socialismului sovietic. Proprietatea privată, pe care o neagă dezvoltarea

forțelor de producție, este efectiv respinsă la Detroit, ca și la Harkov. Cel mai adesea, miza luptelor istorice se sustrage anticipării. Înțelegerea retrospectivă a deciziilor, care se constituie în destin, pune în lumină un determinism aleatoriu, deoarece realitatea însăși nu se supune unei alte necesități. Îndreptată spre viitor, acțiunea depinde, și ea, de ordinea probabilității.

În versiunea stalinistă a marxismului, legile după care se succed regimurile nu mai sunt nici măcar plauzibile. Ea admite, ce-i drept, că nu toate societățile parcurg aceleași etape, că edificarea socialismului nu se produce în același moment al dezvoltării economice, că ea începe imediat după luarea puterii și este supusă la nenumărate accidente de parcurs. Dar, deși se reclamă de la o istorie universală, stalinismul se reduce, în cele din urmă, la istoria partidului bolșevic.

Pe măsură ce sărăcește conceptul de societate fără clase și dialectica pierde teren, pe măsură ce raționalitatea contradicțiilor succesive este depășită treptat, ca și necesitatea unei serii cauzale, o altă idee își face loc în sistemul de gândire — ideea acțiunii umane care iese victorioasă în fața accidentelor istorice, ca și a forțelor cosmice. Dat fiind că a reușit să capteze energia atomică, iar mâine, poate, energia solară, de ce n-am crede că inteligența umană va reuși să învingă și hazardul, care a schimbat de atâtea ori cursul evenimentelor, și inepțiile care desfigurează fața societăților? Două familii spirituale sunt sensibile la mesajul marxist: creștinii, respectiv politehnicienii. Cei dintâi văd în el un ecou al profetismului, ceilalți — afirmarea unui orgoliu prometeic. Viitorul va împlini destinul uman, fiindcă omul însuși îl va fi construit.

Conceptul acțiunii era prezent deja în scrierile de tinerețe ale lui Marx. Omul s-a creat pe sine prin acțiune, transformând natura înconjurătoare. Și proletariatul se va dovedi, prin acțiunea sa, demn de propria misiune, înlăturând capitalismul. Acțiunea proletariatului se integrează în dialectica regimurilor: fiind un produs al capitalismului,

clasa muncitoare se ridică împotriva condițiilor sociale ale exploatării. Dar victoria nu va fi obținută înainte ca formele societății viitoare să fi ajuns la maturitate în sânul vechii societăți. Accentul putea fi pus, în funcție de teoreticieni, fie pe determinismul care condiționează transformarea structurilor, fie pe revolta clasei muncitoare.

Înlocuirea clasei cu partidul, practic realizată de Lenin înainte de 1917, trebuia să modifice echilibrul în favoarea acțiunii. Din momentul în care nu mai există un raport proporțional între dezvoltarea clasei și forța partidului, șansele Revoluției ajung să depindă mai mult de partid, decât de clasă.

Invocăm, în continuare, legile istoriei, ne exprimăm ca și cum partidul și-ar datora clarviziunea și succesul științei sale în materie de istorie. Conducătorii bolșevici, ca toți oamenii de stat, s-au înșelat de multe ori, în previziunile lor cele mai importante: ei au crezut, de-a lungul anilor, după 1917, în revoluția din Germania, n-au crezut în revenirea lui Ciang Kai-Șek[12] în 1926, n-au prevăzut nici atacul german din 1941, nici apropiata victorie a comuniștilor chinezi, în 1945. Fără îndoială că adversarii lor au avut și mai puțină clarviziune decât ei, iar bilanțul unei jumătăți de secol este de-a dreptul impresionant. Oricare ar fi fost meritul lor și oricare circumstanțele, comuniștii n-au avut la dispoziție, pentru a prevedea și acționa, nici o știință care să nu le fi fost cunoscută burghezilor. Legile evoluției necesare servesc mai puțin la a-i orienta, decât la a le justifica acțiunile.

Nu era nevoie să fi citit *Capitalul* lui Marx sau *Imperialismul, stadiul cel mai înalt al capitalismului*, de Lenin, pentru a constata, după 1918, întretăierea dintre conflictele interclase în țările occidentale, rivalitățile dintre marile puteri

---

[12] General și om de stat chinez (1887-1975), adversarul politic al lui Mao Zedong. Președinte al republicii chineze în 1928, s-a autoexilat în Taiwan după instaurarea Republicii populare Chineze în 1949 și a fost președintele Chinei naționaliste din 1950 până în 1975 (*n. tr.*).

și revolta împotriva Europei a teritoriilor colonizate din Asia și Africa. Doctrina ne învață că aceste conflicte vor conduce la socialism, dar nu precizează nici când, nici cum, ci se mulțumește să descrie o conjunctură căreia acțiunea umană încearcă să-i dea un sfârșit pe care nici o lege obiectivă nu-l impune, dar nici nu-l exclude. Teoria traduce doar, în termenii destinului, opera miraculoasă sau diabolică a voinței, ajutată de soartă.

Partidul și-a asumat îndeplinirea obiectivelor Revoluției, căreia dialectica specifică a capitalismului întârzia să-i dea naștere și pe care reformarea sindicatelor risca s-o împiedice. Tot așa, Statul a decis colectivizarea agriculturii, care, lăsată de capul ei, dădea naștere la mii de țărani-proprietari. Însărcinați cu educația și propaganda, marxiștii au fost tentați, în mod irezistibil, să îndeplinească prin forța decretelor ceea ce, după versiunea lor asupra materialismului istoric, ar fi trebuit să apară spontan. Ei au decis să *provoace* literatura și filozofia, care, urmând doctrina, s-ar fi răspândit spontan într-o societate socialistă în curs de dezvoltare. De la afirmația aparent științifică — arta și gândirea sunt în funcție de mediul istoric —, se trece la principiul despotismului: societatea, în expresia pe care i-o dă Statul, le impune o ortodoxie, o cale dreaptă, economiștilor, romancierilor, ba chiar și muzicienilor. Deoarece arta este coruptă de civilizația burgheză, ea va fi salvată de realismul socialist.

Discursul nu se încheie aici. Omul însuși, ni se spune, se va regenera prin modificarea condițiilor existenței sale. Folosirea procedeelor tipic capitaliste, adaptate la egoismul etern, plata la număr de piese lucrate pentru muncitori și fondurile de profit pentru manageri nu conduc la ideea că omul nou se va naște cu de la sine putere. Încă o dată, conducătorii vor ajuta natura istorică, iar inginerii de suflete vor accelera desfășurarea dialecticii. Prin educație, prin propagandă, prin formația ideologică, prin campania împotriva religiei — prin toate mijloacele posibile se în-

cearcă modelarea indivizilor, în funcție de concepția existentă despre om și despre condiția lui pe pământ. Pavlov îl continuă pe Marx, iar teoria reflexelor condiționate o continuă pe aceea a materialismului istoric. Se credea că sentimentul religios moare singur, pe măsură ce se reduce distanța dintre societatea așa cum ar trebui să fie și societatea așa cum este. În fapt, „reflexologia" nu epuizează explicația existenței, așa cum nici sociologia materialistă nu dă seamă de supraviețuirea sau de renașterea credinței printre proletarii liberi sau burghezii satisfăcuți. O dată în plus, eșecul științei pregătește acțiunea despotică. Miniștri, comisari, teoreticieni, judecători de instrucție, înarmați cu metodele pavloviene, vor încerca să-i transforme pe oameni în ceea ce ei ar trebui să fie din proprie inițiativă — dacă este să dăm crezare filozofiei oficiale.

Procesele ilustrează această alunecare de la falsa știință la acțiunea tiranică. Putem reconstrui universul istoric al acuzaților și al judecătorilor, cum am și făcut-o, urmând o concepție în același timp absolutistă și relativistă: valoarea necondiționată a scopului final, adevărul conceptelor explicative, înțelegerea actelor, separate de intenția actorilor și de circumstanțe, din perspectiva învingătorului. Dar interpretarea respectivă, dusă până la capăt, provoacă alienare, iar victimele i se supun fără să știe. Acuzații nu joacă de bunăvoie rolul care li se atribuie; ei sunt supuși unor amenințări, sunt șantajați. Nu li se smulge capitularea, decât lăsându-i fără hrană, privându-i de somn; sunt constrânși să mărturisească așa cum sunt făcuți câinii să saliveze. Conținutul mărturisirilor îi face pe filozofi să se gândească la Hegel, iar experimentele de reflexe condiționate îi trimit pe psihologi tot la el. Nu se știe în ce măsură se amestecă, în mintea inchizitorilor-experimentatori, voința ca păgânii sau ereticii să mărturisească adevărul și convingerea că, în ultimă instanță, toți acuzații sfârșesc prin a capitula, pentru că sunt cu toții niște maimuțe mai mult sau mai puțin savante.

Iată-ne departe de providența istorică, de legile inflexibile care condiționează desfășurarea evenimentelor. Însă etapele prin care se trece de la iluzia orgolioasă care crede că deține secretul viitorului la ambiția de a-l construi potrivit adevărului au logica lor. O clasă socială este instrumentul salvării colective; cei câțiva oameni care se proclamă reprezentanții ei autentici consideră că restul omenirii este mijlocul de realizare și nu văd în circumstanțe decât niște ocazii, favorabile sau nu, pentru întreprinderea lor. Trecuți din opoziție la putere, ei pun aceeași ardoare intransigentă în serviciul construcției socialiste. Lichidarea țăranilor-proprietari sau deportarea minorităților devin episoade dureroase, dar fără prea mare importanță, ale unei politici îndreptate spre realizarea Rațiunii în Istorie.

Cei care invocă stăpânirea istoriei visează, se pare, unii să elimine intervenția accidentelor, a marilor personalități sau a intersectărilor întâmplătoare, alții să reconstruiască societatea după un plan de ansamblu și să înlăture moștenirea unor tradiții nejustificabile, iar o a treia categorie, în sfârșit, să pună capăt conflictelor care sfâșie umanitatea și o livrează ironiei tragice a armelor. Lecția rațiunii este exact contrariul: politica rămâne arta opțiunii fără întoarcere, în conjuncturi imprevizibile și dispunând de cunoștințe incomplete. Pluralitatea universurilor spirituale și autonomia activităților condamnă la tiranie orice veleitate de planificare globală.

Manipularea fenomenelor fizice, grație dezvoltării tehnicii, a făcut să se disipeze, încetul cu încetul, reprezentarea unui *cosmos*. Speranța unei manipulări a istoriei, pare, dimpotrivă, să se fi născut din reprezentarea unei ordini sociale sau unei ordini a devenirii, guvernată de legi inaccesibile dorințelor sau revoltelor indivizilor. Revoluționarii își imaginau că aveau să comande nu doar câtorva elemente, ci întregului.

Această ambiție prometeică este una dintre originile intelectuale ale totalitarismului. Pacea se va întoarce în lume numai atunci când, date fiind experiența guvernării,

urmările fanatismului și conștientizarea unor obstacole insurmontabile, revoluționarii își vor da seama că nu pot nici să refacă societățile după un plan, nici să-i fixeze un obiectiv unic întregii omeniri, nici să-i refuze conștiinței dreptul de a se împlini prin refuzul cetăților omenești.

Politica n-a descoperit încă secretul de a evita violența. Iar violența devine și mai inumană atunci când se crede a fi în serviciul unui adevăr deopotrivă istoric și absolut.

Partea a treia

Alienarea intelectualilor

7
Intelectualii și patria lor

Toate societățile și-au avut *scribii* lor, care umpleau administrațiile publice și private, *literații*[1] sau *artiștii* lor, care transmiteau sau îmbogățeau moștenirea culturală, *experții* lor, care puneau la dispoziția regilor sau a bogaților cunoașterea textelor și arta polemicii, savanți care descifrau secretele naturii și-i învățau pe oameni să vindece bolile sau să învingă pe câmpul de luptă. Nici una dintre cele trei specii nu se regăsește, la propriu, în civilizația modernă. Dar aceasta din urmă prezintă, și ea, trăsături specifice, privitoare la numărul și la condiția intelectualilor.

Repartiția forței de muncă între diferitele meserii se schimbă odată cu dezvoltarea economică: procentajul forței de muncă folosite crește în industrie și scade în agricultură, în timp ce se mărește volumul sectorului așa-numit terț, care cuprinde profesii multiple, de niveluri inegale, de la cea de grefier într-un birou, până la cea de cercetător într-un laborator. Societățile industriale au un număr mai mare — și absolut, și relativ — de muncitori nemanuali, față de orice altă societate cunoscută. Organizarea, tehnica și administrația câștigă în complexitate, ca și cum și-ar dori să reducă la o simplitate perfectă gesturile muncitorilor.

Economia modernă are nevoie și ea de proletari care să știe să scrie și să citească. Pe măsură ce scapă de sărăcie, colectivitățile alocă sume din ce în ce mai mari educației tinerilor: formarea secundară durează mai mult și este accesibilă unei părți din ce în ce mai mari a fiecărei generații.

---

[1] Am tradus prin *literați* termenul *lettrés*, folosit de autor. *Literați* înseamnă, aici și în capitolele următoare, oameni de cultură umanistă, în sens mai general, nu restrictiv (*n. tr.*).

Cele trei specii — *scribii, experții, literații* — evoluează simultan, dacă nu în același ritm. Birocrațiile oferă locuri de muncă pentru *scribii* de calificare modestă, încadrarea muncitorilor și organizarea industriei au nevoie de numeroși experți și de o specializare din ce în ce mai profundă, școlile, universitățile, mijloacele de divertisment sau de comunicare (cinema, radio) angajează *literați, artiști* sau oameni pricepuți în ale vorbitului și scrisului sau simpli popularizatori. Uneori, integrarea în astfel de întreprinderi transformă un literat într-un expert mediocru: scriitorul devine un *rewriter*. Creșterea numărului de posturi rămâne un fapt crucial, pe care nimeni nu-l ignoră, dar de a cărui importanță nici nu ne dăm seama uneori.

Experții și literații nu s-au constituit întotdeauna în republici separate, mândre de independența lor. Vreme de multe secole, gânditorii și artiștii nu s-au deosebit spiritual de *clerici*, de cei care aveau îndatorirea de a menține sau de a comenta credințele Bisericii și ale Cetății. Din punct de vedere social, depindeau de aceia care le asigurau mijloacele de subzistență — Biserica, oamenii cu influență sau cu avere, Statul. Semnificația artei, nu numai situația artistului, se schimba în funcție de comanda făcută sau de trăsăturile clasei cultivate. Se poate vorbi de arte făcute *de* sau *pentru* credincioși, în opoziție cu artele destinate războinicilor sau comercianților.

Savanții au, în epoca noastră, o autoritate, un prestigiu care-i pun la adăpost de presiunile Bisericilor (excepțiile sunt rare și, în ansamblu, fără importanță). Nimeni nu mai contestă azi dreptul de liberă cercetare, chiar și în domenii tangente dogmei, cum sunt originea omului sau nașterea creștinismului. Pe măsură ce publicul sporește și mecenații dispar, scriitorii și artiștii câștigă în materie de libertate ceea ce riscă să piardă în privința siguranței vieții (mulți dintre ei își câștigă existența printr-o meserie aflată în marginea activității lor creatoare). Nici angajatorii privați, nici Statul nu plătesc fără să ceară ceva în contrapartidă.

Companiile cinematografice sau universitățile nu impun, însă, o atitudine ortodoxă în afara studiourilor sau a sălilor de curs.

În fine, toate regimurile politice oferă șanse celor care au talentul de a manevra vorbele și ideile. Astăzi nu mai accede la tron comandantul militar, chiar dacă este plin de curaj sau de noroc, ci oratorul, cel care a știut să-i convingă pe cei mulți, pe alegători sau pe membrii congresului — doctrinarul care a elaborat un sistem de gândire. Clericii și literații nu le-au refuzat niciodată legitimitatea celor de la putere, dar, în zilele noastre, aceștia din urmă au nevoie de experți în arta cuvântului. Teoreticianul și propagandistul stau alături: secretarul general al partidului elaborează doctrina în același timp în care conduce Revoluția.

Despre *intelighenție*

Mai numeroasă, mai liberă, mai prestigioasă, mai aproape de putere — iată cum ne apare, în secolul nostru, categoria socială pe care o desemnăm destul de vag prin termenul de „profesioniști ai inteligenței". Definițiile care i s-au dat sunt, în anumite privințe, revelatoare; ele ne ajută să desprindem diferitele caracteristici ale categoriei cu pricina.

Categoria cea mai largă este cea de lucrători nemanuali. În Franța, nimeni nu-l va considera *intelectual* pe un angajat dintr-un birou, chiar dacă acesta a urmat o facultate și a obținut o diplomă de licență. Integrat într-o întreprindere colectivă, redus la o activitate de executant, omul cu studii reprezintă o mână de lucru, căruia mașina de scris îi servește drept instrument. Calificarea necesară pentru a merita titlul de intelectual crește odată cu numărul de lucrători nemanuali, adică odată cu evoluția economică. În cutare țară subdezvoltată, orice ins cu studii superioare trece drept intelectual — lucru care nu este chiar neadevărat. Un tânăr dintr-o țară arabă, care a studiat în Franța,

adoptă efectiv, în legătură cu țara sa, atitudini tipice oamenilor de litere. „Ruritanianul"[2] licențiat se aseamănă cu scriitorul din Occident.

O a doua categorie, mai restrânsă, îi cuprinde pe *experți* și pe *literați*. Între scribi și experți, granița este nesigură — trecerea de la o categorie la alta se face progresiv. Anumiți experți, cum ar fi medicii, rămân independenți, ca membri ai profesiunilor liberale. Distincția dintre „independenți" și „salariați", care influențează uneori modul de gândire, nu este mai puțin importantă: medicii caselor de asigurări sociale nu încetează de a fi intelectuali (dacă au fost vreodată) pe motiv că primesc un salariu. Opoziția hotărâtoare privește, oare, natura muncii nemanuale? Inginerul sau medicul se ia la trântă cu natura anorganică sau cu fenomenele vitale, scriitorul sau artistul — cu limbajul, materie pe care o fasonează după idee. În cazul acesta, juriștii sau organizatorii, care manevrează fie cuvintele, fie oamenii, ar aparține aceleiași specii ca scriitorii sau artiștii, cu toate că se apropie mai mult de experți, ingineri sau medici.

Aceste echivocuri se datorează conjuncției, în cadrul conceptului de „intelectual", între mai multe caracteristici, care nu sunt date întotdeauna simultan. Pentru a clarifica noțiunea, cel mai indicat e să pornim de la cazurile pure, pentru a ajunge la cele care pun probleme.

Romancierii, pictorii, sculptorii, filozofii constituie cercul interior — cu toții trăiesc pentru și prin exercițiul inteligenței. Dacă luăm drept criteriu valoarea activității, coborâm treptat de la Balzac la Eugène Sue, de la Proust la autorii de romane roz sau negre ori la redactorii rubricilor de fapte diverse din gazetele cotidiene. Artiștii care creează fără să inoveze, fără să aducă idei sau forme noi, profesorii de la catedră, cercetătorii din laboratoare fac parte și ei din comunitatea științei și a culturii. După ei ar

---

[2] *Ruritania* — țară fictivă, situată undeva în Europa Centrală, între Saxonia și Boemia, unde are loc acțiunea mai multor cărți, începând cu *Prizonierul din Zenda* (1894), de Anthony Hope (*n. tr.*).

veni colaboratorii din presă și de la radio, cei ce răspândesc cunoștințele dobândite și mențin comunicarea între aleși și masele largi. Din această perspectivă, categoria intelectualilor ar avea în centru creatorii, iar la margine, zona mai puțin definită, în care popularizatorii încetează să traducă și încep să trădeze[3]: interesați de succes sau de bani, sclavi ai gustului presupus al publicului, ei devin indiferenți la valorile pe care se angajează, prin profesie, să le servească.

O asemenea analiză are dezavantajul că trece cu vederea două considerente: pe de o parte, situația socială, originea veniturilor și, pe de altă parte, obiectivul teoretic sau practic al activității profesionale. Este posibil să-i plasăm acum, retrospectiv, pe Pascal sau Descartes — unul provenind dintr-o familie de parlamentari din marea burghezie, celălalt având rang de cavaler — în categoria intelectualilor. Nimeni nu s-ar fi gândit să-i așeze în această categorie în secolul XVII, pentru că ei erau niște amatori. Aceștia din urmă nu sunt mai puțin intelectuali decât profesioniștii, dacă avem în vedere calitatea spirituală sau natura activității lor, dar nu se definesc social prin această activitate.[4] În societățile moderne, numărul profesioniștilor crește, cel al amatorilor scade.

Pe de altă parte, profesorul de drept pare să merite calificativul de intelectual mai mult decât avocatul, iar profesorul de economie — mai mult decât jurnalistul care comentează mișcările conjuncturii economice. Să fie, oare, din cauză că al doilea este, de obicei, un salariat aflat în serviciul întreprinderilor capitaliste, iar cel dintâi — un funcționar al Statului? Nu pare să fie chiar așa, pentru că, într-un alt exemplu dat mai sus, avocatul este membru al unei profesiuni liberale, iar profesorul — un funcționar.

---

[3] Aluzie la expresia italienească *traduttore tradittore* — „traducător = trădător" (*n. tr.*).

[4] În secolul XVIII francez, categoria intelectualilor este ușor de recunoscut. Diderot, enciclopediștii, filozofii sunt intelectuali.

Acesta din urmă pare să ilustreze mai bine categoria intelectualului, pentru că nu are alt obiectiv decât menținerea, transmiterea sau îmbogățirea cunoașterii însăși.[5]

Analizele de mai sus nu ne permit să alegem dogmatic o definiție, ci ne arată diversitatea definițiilor posibile. Ori considerăm că numărul de experți reprezintă o trăsătură majoră a societăților industriale și definim *intelighenția* ca fiind categoria acelor indivizi care au primit, în universități sau în școlile tehnice, calificarea necesară pentru exercitarea meseriilor în care sunt încadrați; ori îi așezăm în primul plan pe scriitori, pe savanți și pe artiștii creatori, în planul al doilea pe profesori și critici, în planul al treilea pe popularizatori și jurnaliști, practicienii — juriști sau ingineri — ieșind din categoria intelectualilor pe măsură ce se abandonează dorinței de eficiență și-și pierd interesul pentru cultură. În Uniunea Sovietică, se preferă prima definiție: *intelighenția* tehnică trece drept reprezentativă și scriitorii înșiși sunt un fel de ingineri ai sufletului; în Occident, este preferată cel mai adesea cea de-a doua, încă și mai restrictivă, categoria intelectualilor limitându-se la cei pentru care „principala profesiune este de a scrie, a preda, a predica, a apărea pe scenă sau a practica artele și literele"[6].

Termenul *intelighenție* a fost, pare-se, folosit pentru prima dată în Rusia, în secolul XIX: cei care urmaseră cursuri universitare și primiseră o cultură, în esență de origine occidentală, constituiau un grup restrâns, în afara cadrelor tradiționale. Aceștia erau recrutați dintre mezinii familiilor aristocratice, dintre fiii micii burghezii sau chiar ai țăranilor înstăriți. Delimitându-se de vechea societate, ei se simțeau uniți prin cunoștințele dobândite și prin atitudinea pe

---

[5] Aceste două criterii, fără să fie contradictorii, sunt vizibil în divergență. Profesioniștii inteligenței au fost din ce în ce mai mult puși în serviciul practicii, fie ea administrativă sau industrială. Specia amatorilor a supraviețuit numai printre savanții puri sau printre literați.

[6] Crane Brinton, *Visite aux Européens* (*În vizită la europeni*), Paris, 1955, p. 1.

care o adoptau față de ordinea stabilită. Spiritul științific și ideile liberale conduceau și ele către revoluție *intelighenția* care se simțea izolată, ostilă față de moștenirea națională și oarecum constrânsă la violență.

În acele societăți în care cultura modernă se dezvoltă spontan și treptat din spațiul istoric, ruptura cu trecutul nu se produce la fel de brusc. Oamenii cu studii nu se disting atât de net dintre celelalte categorii sociale și nu resping necondiționat structura seculară a vieții în comun. Ceea ce nu înseamnă că nu au fost mereu acuzați — și vor continua să fie — că instigă la revoluție, acuzație pe care intelectualul de stânga o va lua drept omagiu: în absența revoluționarilor, hotărâți să depășească prezentul, vechile abuzuri s-ar perpetua.

Într-un anumit sens, acuzația nu este fondată. Nu este adevărat că intelectualii, ca atare, sunt ostili tuturor societăților. Literații chinezi au apărat și ilustrat doctrina, mai degrabă morală decât religioasă, care le conferea poziția cea mai înaltă și consacra ierarhia stabilită. Regii, prinții, eroii încoronați sau comercianții îmbogățiți au găsit întotdeauna poeți (nu neapărat fără talent) care să le înalțe ode. Nici la Atena, nici la Paris, nici în secolul V î.C., nici în secolul XIX, scriitorul sau filozoful nu s-au plasat în mod spontan de partea poporului, a libertății sau a progresului. Între zidurile Atenei, se regăseau numeroși admiratori ai Spartei, așa cum în saloanele sau cafenelele de pe Malul Stâng al Senei s-au regăsit mulți admiratori ai celui de-al Treilea *Reich* sau ai Uniunii Sovietice.[7]

Toate partidele și toate doctrinele — tradiționalism, liberalism, democrație, naționalism, fascism, comunism — au avut și continuă să aibă gânditorii și barzii lor. Intelectualii sunt, în fiecare tabără, cei care transformă opiniile și interesele într-o teorie; prin definiție, ei nu se mulțumesc să trăiască, ci vor să și gândească existența.

---

[7] Este limpede că, pentru intelectual, elogiul Spartei sau al lui Hitler, la Atena respectiv la Paris, era un mod de a face opoziție.

Există, totuși, și un anumit adevăr în reprezentarea banală pe care unii sociologi — de pildă, J. Schumpeter — au reluat-o, sub o formă mai subtilă, în legătură cu intelectualii revoluționari prin ecuație profesională.

Inteligheнția este rareori o categorie închisă de fapt, și niciodată de drept. Orice clasă privilegiată, care se definește prin cunoaștere sau prin virtuțile inteligenței, autorizează, chiar și împotriva voinței sale, ascensiunea celor mai bine dotați. Deși făcea parte din aristocrație, Platon afirma că sclavul era capabil să învețe adevărurile matematice. Aristotel nu nega necesitatea socială a sclaviei, dar îi submina fundamentele. El se opunea ideii că fiecare ocupă un loc potrivit cu natura sa. Înainte de a muri, și-a eliberat sclavii, care poate că nu erau născuți să fie sclavi. În sensul acesta, profesionistul inteligenței admite cu greu democrația de drept, asumându-și riscul de a sublinia și mai apăsat aristocratismul de fapt: numai o minoritate poate accede la universul în care se mișcă el.

Recrutarea *intelighenției* variază, în funcție de societate. Sistemul examenelor pare să fi permis, în China, promovarea fiilor de țărani, cu toate că e discutabilă frecvența cazurilor respective. Rangul cel mai înalt acordat gânditorilor nu este incompatibil, în India, cu regimul castelor și cu menținerea fiecăruia la condiția pe care a avut-o la naștere. În societățile moderne, universitatea facilitează promovarea socială. În unele țări din America de Sud sau din Orientul Apropiat, școlile de ofițeri și armata oferă o cale similară de ascensiune. Deși originea licențiaților diferă în funcție de țară, în Occident — studenții de la Oxford și de la Cambridge au fost recrutați, până la izbucnirea celui de-al Doilea Război Mondial, dintr-un mediu restrâns; elevii școlilor franceze de prestigiu rareori se trăgeau din familii de muncitori sau țărani, dar cel mai adesea din mediile mic-burgheze, adică la două generații distanță de mediile populare —, *intelighenția* este, totuși, mai cuprinzătoare din punct de vedere social, mai deschisă decât clasa conducătoare și această democratizare tinde să se accentueze,

pentru că societățile industriale au nevoie, din ce în ce mai mult, de cadre și tehnicieni. Această extindere a *intelighenției* s-a dovedit a fi, în Uniunea Sovietică, în favoarea celor de la putere, care-i puteau atribui socialismului ceea ce se datora, de fapt, dezvoltării economice. Același fenomen riscă să zdruncine regimurile democratice, dacă fiii familiilor din mica burghezie, trecuți prin universități, păstrează nostalgia unei răsturnări politice, în loc să adere la sistemul de valori și guvernare creat de vechea clasă conducătoare. Riscul e cu atât mai mare, cu cât tendința de a critica este, ca să spunem așa, ecuația profesională a intelectualilor. Ei sunt oricând gata să-și judece țara și instituțiile ei, confruntând realitățile actuale mai degrabă cu ideile, decât cu alte realități; raportează Franța de azi la ideea pe care și-o fac despre Franța, și nu atât la Franța de ieri. Nici o lucrare omenească nu iese neatinsă dintr-o asemenea încercare.

Ca scriitor sau artist, intelectualul este un om al ideilor; ca savant sau inginer, este om de știință, făcând dovada încrederii în om și rațiune. Cultura pe care o promovează universitățile este una optimistă, raționalistă: formele de viață în comun, care se oferă privirii noastre, par gratuite, par a fi lucrarea secolelor, și nu expresia unei voințe clarvăzătoare sau a unui plan premeditat. Intelectualul, căruia activitatea profesională nu-i cere să mediteze asupra istoriei, condamnă fără drept de apel „dezordinea stabilită".

Dificultatea începe din momentul în care lucrurile nu se mai limitează la condamnarea realului. Din punct de vedere logic, distingem trei demersuri posibile. Cei care fac o *critică tehnică* se pun în locul celor ce guvernează sau administrează; ei sugerează măsurile care ar atenua relele pe care le denunță; acceptă servituțile acțiunii, structura imemorială a colectivităților, uneori chiar și legile regimului existent. Critica lor nu se referă la o organizare ideală, la un viitor radios, ci la niște rezultate care ar fi posibile, dacă ar exista mai mult bun-simț și mai multă bunăvoință. *Critica morală* opune celor ce sunt noțiunea destul de vagă, dar imperativă, a ceea ce ar trebui să fie. Ea respinge cruzi-

mile colonialismului, alienarea capitalistă, opoziția între stăpâni și sclavi, alăturarea scandaloasă a mizeriei și luxului ostentativ. Chiar dacă nu cunosc urmările acestui refuz și mijloacele de a-l pune în practică, adepții criticii morale nu pot să nu-l proclame, ca pe un denunț sau un apel, simțindu-se confruntați cu o omenire nedemnă de ea însăși. În fine, *critica ideologică* sau *istorică* ia atitudine împotriva societății actuale, în numele unei societăți viitoare; ea condamnă nedreptățile, al căror spectacol lezează conștiințele — capitalismul, proprietatea privată conțin, în ele însele, fatalitatea exploatării, a imperialismului și a războiului — și schițează o ordine radical diferită, în care omul ar ajunge să-și împlinească vocația.

Fiecare dintre aceste critici are funcția ei, noblețea ei, dar, în același timp, fiecare în parte este amenințată de câte o formă de degradare. Criticii tehnici sunt pândiți de conservatorism, fiind tentați să creadă că nici oamenii nu se schimbă, nici ingratele necesități ale vieții în comun. Moraliștii oscilează între o resemnare de fapt și intransigența verbală: a spune *nu* oricărui lucru înseamnă, finalmente, a accepta orișice. Unde trebuie situată limita dintre nedreptățile societății actuale sau ale oricărei alte societăți și fraudele imputabile indivizilor, care sunt sancționate de judecata etică? În ceea ce privește critica ideologică, ea face apel adesea la celelalte două. E moralistă împotriva a jumătate din lume, chiar dacă este indulgentă, la modul realist, față de mișcarea revoluționară. Niciodată demonstrația de vinovăție nu e satisfăcătoare, dacă tribunalul care judecă se află în Statele Unite. Niciodată represiunea nu este excesivă, dacă lovește în contrarevoluționari. Iată un demers conform cu logica pasiunilor. Câți intelectuali indignați nu s-au îndreptat către partidul revoluționar, pentru a subscrie, în cele din urmă, la terorism și la rațiunea de stat!

Fiecare țară preferă, mai mult sau mai puțin, una dintre aceste critici. Britanicii și americanii combină critica tehnică și critica morală; francezii oscilează între critica morală și critica ideologică (dialogul dintre revoltați și revoluționari

este expresia tipică a acestei ezitări). Critica morală se află, poate cel mai adesea, la originea profundă a oricărei critici, în orice caz când vine vorba despre intelectuali, și le aduce acestora deopotrivă renumele de oameni care „îndreaptă relele", de justițiari ai spiritului care spun întotdeauna *nu*, dar și reputația mai puțin flatantă a unor profesioniști ai cuvântului, care ignoră asprele servituți ale acțiunii.

Critica nu mai reprezintă de mult o dovadă de curaj, cel puțin în societățile noastre libere din Occident. Cititorilor le place să găsească în ziare argumente care să le justifice resentimentele sau revendicările, și nu afirmații care să susțină că, date fiind circumstanțele, acțiunea guvernului n-ar fi putut fi cu mult diferită de cea care a fost. Critica te ferește de responsabilitatea urmărilor neplăcute pe care le implică orice măsură, chiar benefică în ansamblu, te ține departe de impuritatea cauzelor istorice. Opozantul nu suferă niciodată din cauza pretinselor lui erezii, oricât de violente ar fi polemicile în care se angajează. A semna moțiuni în favoarea soților Rosenberg[8] sau împotriva reînarmării Germaniei Occidentale, a trata burghezia drept o bandă de gangsteri sau a lua atitudine în mod regulat în favoarea acelei tabere împotriva căreia Franța se pregătește să se apere — nici unul dintre aceste fapte nu dăunează carierei, nici măcar aceleia a funcționarilor de stat. De câte ori puternicii zilei nu i-au aclamat pe scriitorii care-i criticau violent! Succesul lui Sinclair Lewis se datorează, în mare parte, romanului *Babbitt*. Burghezii și urmașii lor, tratați mai deunăzi drept filistini, iar astăzi drept capitaliști de către scriitori, le-au asigurat succesul revoltaților și revoluționarilor. Se bucură de succes aceia care transfigurează trecutul sau viitorul; ne îndoim că ar fi posibil, în zilele

---

[8] *Julius Rosenberg* (n. 1918) și soția sa, *Ethel* (n. 1915), au fost arestați de FBI în 1950 și acuzați că ar fi vândut Uniunii Sovietice secrete referitoare la bomba atomică americană. Cu toate că și-au susținut mereu nevinovăția și în ciuda apelurilor internaționale la clemență, cei doi au fost declarați vinovați și executați pe scaunul electric, la 19 iunie 1953 (*n. tr.*).

noastre, de susținut, fără a ieși în pierdere, opinia moderată potrivit căreia prezentul nu este, în multe privințe, nici mai rău, nici mai bun decât alte epoci.

Intelighenția și politica

Observând atitudinile intelectualilor în politică, prima impresia pe care ne-o lasă este că seamănă cu atitudinile unor neintelectuali. Același amestec de semidoctism, de prejudecăți tradiționaliste, de preferințe mai mult estetice, decât raționale se manifestă și în opiniile profesorilor sau scriitorilor, și în cele ale comercianților sau industriașilor. Cutare celebru romancier denunță, plin de ură, burghezia conservatoare, din care provine și el; altul, deși filozofia lui este incompatibilă cu materialismul dialectic, se simte atras, cu o întârziere de cincisprezece ani, de sovietism, așa cum au fost, într-un moment sau altul, aproape toți oamenii de stânga.

Atunci când vine vorba de interesele lor profesionale, sindicatele medicilor, ale profesorilor sau ale scriitorilor își formulează revendicările aproape în același stil ca și sindicatele muncitorești. Cadrele apără ierarhia, iar cadrele superioare ale industriei se opun adeseori capitaliștilor sau marilor finanțiști. Intelectualii-funcționari consideră excesive resursele altor categorii sociale. Având venituri fixe, ca angajați ai Statului, ei sunt înclinați să condamne mobilul profitului.

Atitudinile intelectualilor se explică și prin originea socială a fiecăruia în parte. În Franța, este suficient să comparăm atmosfera din facultăți — în rândurile profesorilor, dar și în cele ale studenților — ca să ne convingem. Școala Normală Superioară este de stânga, Institutul de Studii Politice, de extremă-stânga, excepție făcând o minoritate conservatoare sau moderată (moderații din 1954 sunt eventual socialiști, adepți ai MRP-ului sau „revoluționari mendesieni"). Recrutarea studenților este, cu siguranță, relevantă pentru orientarea politică a fiecărei universități.

În universitățile din provincie, fiecare facultate are o anumită reputație: cel mai adesea, facultățile de medicină și de drept sunt considerate „mai de dreapta" decât cele de litere sau de științe. Mediul din care provin și nivelul de viață de care se bucură profesorii, și la unele, și la celelalte, au un raport oarecare cu opiniile politice.

Poate că ecuația profesională intervine concomitent cu ecuația socială. Normaliștii gândesc problemele politice, în 1954, în termenii filozofiei marxiste sau existențialiste. Ostili capitalismului ca atare, nerăbdători să-i „elibereze" pe proletari, ei dau dovadă de o insuficientă cunoaștere a capitalismului sau a condiției muncitorilor. Studentul în științe politice cunoaște mai puțin „alienarea" și mai mult funcționarea regimurilor (aceleași observații le pot fi aplicate, în linii mari, atât profesorilor, cât și studenților).

Profesionistul inteligenței transferă, inevitabil, în ordinea politică, obișnuințele de gândire de care se folosește în meseria sa. Foștii cursanți ai Școlii Politehnice au dat o expresie desăvârșită, în Franța, atât liberalismului, cât și planificării, ca și cum, obsedați de modele, ar fi vrut să-i impună realității o imposibilă conformitate cu schemele rațiunii. Profesiunea de medic nu e susceptibilă de a avea o perspectivă optimistă asupra naturii umane. Făcând, adeseori, o muncă umanitară, medicii sunt preocupați, în privința meseriei lor, și de păstrarea statutului de profesie liberală[9] — așa încât privesc oarecum sceptic ambițiile reformatorilor.

Asemenea analize, care ar trebui extinse, comparând aceleași profesii în diferite țări sau diferiții specialiști în interiorul aceleiași țări, ne conduc, încetul cu încetul, către o sociologie a intelectualilor. În lipsa concluziilor unor asemenea studii, nu este imposibil să vedem care sunt circumstanțele care influențează decisiv atitudinea intelectualilor și să desprindem anumite particularități naționale.

---

[9] În Statele Unite, asociațiile profesionale ale medicilor se opun cu vehemență programelor de asigurări sociale.

Situația *intelighenției* se definește printr-o relaționare dublă: cu Biserica și cu clasele conducătoare. Cauza îndepărtată a opoziției dintre climatul ideologic din țările anglosaxone și acela din țările neolatine o reprezintă succesul Reformei și mulțimea confesiunilor creștine, de o parte, respectiv eșecul Reformei și puterea catolicismului, de partea cealaltă.

În Europa medievală, se vorbea mai degrabă de *clerici*, decât de *intelectuali*. Literații gravitau, în număr mare, în jurul instituțiilor ecleziastice, printre care se numărau și universitățile. Chiar și laici, profesorii din universități nu intrau în competiție cu slujitorii puterii spirituale, stabilite și recunoscute. Diversele categorii ale *intelighenției* s-au constituit încetul cu încetul: juriștii și funcționarii depindeau de monarh; savanții au fost nevoiți să apere, împotriva unei cunoașteri înălțate la rangul de dogmă, dreptul la liberă cercetare; poeții și scriitorii, proveniți din rândurile burgheziei, au beneficiat de protecția celor puternici: numai așa au putut să trăiască din scrisul lor, grație și simpatiei publicului. În decurs de câteva secole, diversele specii de intelectuali — scribi, experți, literați, profesori — au evoluat înspre laicizare, devenită astăzi totală. Întâlnirea, într-un singur om, a unui fizician sau filozof și a unui preot constituie o curiozitate. Conflictul dintre clerici și intelectuali sau dintre puterea spirituală a credinței și cea a rațiunii, a ajuns la un fel de reconciliere în țările unde Reforma a ieșit învingătoare. Umanitarismul, reformele sociale, libertățile politice nu au părut a fi în contradicție cu mesajul creștin: de exemplu, congresul anual al partidului laburist începe cu o rugăciune. În Franța, Italia sau Spania, în ciuda manifestărilor democrației creștine, partidele care se revendică de la secolul Luminilor sau de la ideile socialiste au, în general, sentimentul că se opun Bisericii.

Relația dintre intelectuali și clasele conducătoare este în funcție și de o parte, și de cealaltă. Cu cât cei dintâi se îndepărtează mai mult de preocupările celor ce guvernează, administrează, creează avuția, cu atât profesioniștii banilor

și ai eficienței dau liber curs disprețului sau antipatiei pe care le-o inspiră mânuitorii de cuvinte. Cu cât guvernanții par mai refractari la exigențele ideilor moderne și mai puțin capabili să asigure puterea colectivității sau progresul economic, cu atât intelectualii înclină mai mult către disidență. Prestigiul pe care-l acordă societatea oamenilor de idei influențează și judecățile acestora din urmă față de oamenii de acțiune.

Mulțumită dublului succes al Reformei și al Revoluției, în secolele XVI și XVII, *intelighenția* britanică nu s-a aflat în luptă permanentă nici cu Biserica, nici cu clasa conducătoare. Ea a reușit să furnizeze, în mod regulat, contingentul de nonconformiști fără de care ortodoxia ar fi sugrumat în fașă punerea sub semnul întrebării a valorilor și a instituțiilor. Dar tot ea a fost, în controversele sale, mai aproape de experiență, mai puțin înclinată către metafizică, decât clasa intelectuală de pe continent, mai ales cea franceză. Oamenii de afaceri sau oamenii politici aveau suficientă încredere în ei înșiși, pentru a nu resimți, față de scriitori sau profesori, nici sentimente de inferioritate, nici o prea vie ostilitate. Iar aceștia din urmă, la rândul lor, nu se simțeau izolați de cei puternici sau bogați, ci obțineau un loc — nu primul, ce-i drept — în rândul elitei, așa încât rareori se gândeau la o subversiune totală. Ba chiar, de multe ori, aparțineau clasei aflate la guvernare. Reformele urmau suficient de aproape revendicările, pentru ca sistemul politico-economic să nu constituie, în sine, miza polemicilor.

În Franța, până la sfârșitul secolului XIX, forma Statului nu a fost niciodată acceptată unanim, dialogul tradiție-revoluție continuând parcă la nesfârșit. Intelectualii și-au făcut un obicei din a practica o cvasi-permanentă opoziție, și când instituțiile parlamentare au fost compromise de monarhie, și când principiile democratice au fost exploatate de un Bonaparte, și când Republica a părut a fi prea favorabilă sau prea ostilă socialiștilor.

De aceea, o criză oarecare, precum cea din 1934 sau cea din 1940, e suficientă pentru a reînsufleți disputele stinse.

Chiar și Marea Britanie a fost zguduită în cursul anilor '30. Sensibili la evenimente, la fel de incapabili ca toți ceilalți oameni de a se sustrage presiunii actualității, intelectualii britanici sau americani, confruntați cu criza economică, au cunoscut tentația disidenței, mirajul paradisului sovietic. Stângismul și fascismul au rămas acolo niște fenomene marginale. În Franța, însă, ele au fost în centrul discuțiilor. O dată în plus, francezii au uitat de țară și de umilele ei probleme și s-au abandonat delirului ideologic.

Termenii în care este gândită politica vin dintr-o tradiție proprie fiecărei națiuni. Regăsim în toate țările occidentale aceleași doctrine sau aceleași conglomerate ideologice: conservatorismul, liberalismul, catolicismul social, socialismul. Dar repartiția ideilor între partide[10] variază, iar mizele politice sau fundamentele filozofice nu sunt identice. Liberalismul economic — liberul-schimb, neintervenția Statului în producție și în comerț — a avut mai mult de-a face cu conservatorismul social în Franța, decât în Anglia, a paralizat legislația socială mai degrabă decât a lichidat întreprinderile neadaptate din agricultură sau din industrie. De partea cealaltă a Canalului Mânecii, nu se cunoștea distincția dintre democrație și liberalism, dintre parlament și republică. Anumite idei — analoage, poate, prin consecințele lor — erau formulate aici într-un vocabular derivat din filozofia utilitaristă, iar dincolo, în termenii unui raționalism abstract, urmând o interpretare iacobină a drepturilor omului, respectiv un limbaj de tradiție hegeliană ori marxistă.

---

[10] Adeseori, de altfel, ideile trec de la un partid la altul. Partidele de dreapta au fost pacifiste, ostile mersului „până la ultimele consecințe" în 1815, 1840 sau 1870. Patriotismul revoluționar era unul pompieristic și belicos. Stânga a devenit pacifistă, iar dreapta — naționalistă abia la sfârșitul secolului XIX. Pozițiile dreptei și stângii se inversează frecvent în politica externă. Din perspectiva hitleristă, tendința de a accepta concluziile reuniunii din 1938 de la München și de a colabora erau de stânga; din cea stalinistă, de dreapta.

Și dintr-un alt punct de vedere, intelectualii sunt legați de comunitatea națională: ei trăiesc destinul patriei lor cu deosebită acuitate. *Intelighenția* germană de pe vremea *Kaiser*-ului Wilhelm II era, într-o covârșitoare majoritate, fidelă regimului. Universitarii, care ocupau o poziție mult mai înaltă pe scara prestigiului, decât pe aceea a banilor, erau prea puțin revoluționari. Cu câteva excepții, ei se arătau indiferenți față de chestiunea regimului — monarhie sau republică —, în care colegii lor francezi puneau atâta pasiune. Conștienți de problemele sociale pe care industrializarea rapidă le făcea mai acute în Germania decât în Franța, ei căutau soluții reformiste în interiorul regimului imperial și capitalist. Marxiștii erau puțini în universități și se recrutau dintre intelectualii marginali. Probabil că scriitorii și artiștii, care, spre deosebire de cum stăteau lucrurile în Franța, se bucurau de un statut inferior celui al profesorilor, erau mai puțin integrați în regim decât aceștia din urmă. Lucru cu deosebire tipic pentru contrastul dintre cele două țări, majoritatea profesorilor germani se declarau naționaliști, în timp ce, în Franța, majoritatea profesorilor înclinau către stânga.

Mai târziu, în timpul Republicii de la Weimar, disidența unei părți considerabile a *intelighenției* s-a datorat ostilității cvasi-estetice față de un regim fără strălucire, condus de oameni din popor sau din mica burghezie, și, mai ales, umilinței provocate de decăderea țării. Muncitorul și țăranul resimt efectele negative asupra independenței și prosperității; intelectualul resimte fluctuațiile prestigiului național. El se poate considera indiferent față de bogăție și putere (dar câți staliniști ar mai exista în Franța, dacă Uniunea Sovietică ar avea de zece ori mai puține divizii?!), dar nu este aproape niciodată indiferent față de gloria națională, fiindcă de ea depinde, în bună măsură, succesul operei sale. Atâta vreme cât țara sa are în subordine cele mai mari batalioane, el se face că ignoră această relație, dar îi vine greu să se resemneze atunci când Spiritul Istoriei emigrează, odată cu puterea, spre alte ceruri. Intelectualii

suferă mai mult decât simplii muritori de hegemonia Statelor Unite.

Influența destinului național asupra atitudinii intelectualilor se exercită uneori prin intermediul situației economice. Față de șomaj, de promovarea lentă, de rezistența generațiilor vârstnice sau a mentorilor străini, întreaga *intelighenție* reacționează cu mai multă pasiune decât celelalte categorii sociale, pentru că nutrește ambiții mai mari și dispune de mijloace de acțiune mai întinse. Se revoltă sincer împotriva nedreptăților, sărăciei, opresiunii cărora le cad victime ceilalți oameni. Cum să nu ridice vocea, când se știe direct implicată?

Este suficient să enumerăm situațiile în care se simt frustrați intelectualii, pentru a regăsi conjuncturile revoluționare din secolul XX. Marea criză care s-a produs la zece ani după înfrângere, a pus pe tapet, în Germania, zeci de mii de candidați la funcții semiintelectuale: revoluția părea să fie singura soluție. Acapararea de către francezi a posturilor din Tunisia și Maroc întrețin amărăciunea absolvenților locali ai universităților franceze și-i îndeamnă în mod irezistibil să se revolte.

Acolo unde vechile clase conducătoare — proprietarii funciari, comercianții bogați, căpeteniile de triburi — își rezervă cvasi-monopolul puterii și al bogățiilor, disproporția între ceea ce promite cultura de tip raționalist a Occidentului și ceea ce oferă realitatea, între aspirațiile intelectualilor și șansele lor de realizare, suscită, progresiv, o serie de pasiuni pe care circumstanțele le orientează împotriva dominației coloniale sau împotriva reacțiunii, spre o revoluție națională sau spre una marxistă.

Chiar și societățile industriale din Occident sunt puse în pericol de alăturarea dintre experții dezamăgiți și literații blazați. Aflați unii în căutarea eficienței, iar ceilalți în căutarea unei Idei, aceștia se unesc împotriva unui regim vinovat de a nu fi inspirat nici orgoliul puterii colective, nici satisfacția intimă de a participa la o lucrare măreață.

Poate că evenimentele istorice nu vor răspunde nici așteptărilor inginerilor, nici celor ale ideologilor. Într-un asemenea caz, cei din urmă își vor cumpăra o relativă siguranță ridicându-i osanale Puterii, iar cei dintâi se vor consola construind baraje în calea apelor.

Paradisul intelectualilor

Franța trece drept paradisul intelectualilor, intelectualii francezi, drept revoluționari: iată cele două fapte a căror conjuncție pare a fi paradoxală.

Un scriitor englez de avangardă, de care membrii Parlamentului habar nu au, este plin de entuziasm când, odată ajuns la Paris, se instalează în Saint-Germain-des-Prés. Dintr-odată se simte pasionat de o politică a cărei înțelepciune, în propria-i patrie, nu-i stârnea deloc interesul. Controversele sunt elaborate cu atâta subtilitate la noi, că nu-l pot lăsa indiferent pe un profesionist al inteligenței. Cel mai recent articol al lui Jean-Paul Sartre constituie un eveniment politic sau, cel puțin, este întâmpinat ca atare de un public restrâns, convins de importanța lui. Ambițiile politice ale romancierilor de succes se ciocnesc de ambițiile literare ale oamenilor de stat. Cei din urmă visează să scrie un roman, cei dintâi — să devină miniștri.

Se va spune că este o impresie superficială și că acest paradis este rezervat turiștilor. Puțini sunt literații care trăiesc din scrisul lor. Profesorii de liceu sau de facultate vegetează cu niște remunerații mediocre (dar cuplurile de universitari, cu două remunerații, își pot permite, totuși, o mașină), iar cercetătorii lucrează în laboratoare slab dotate. Se fac speculații pe seama unui intelectual de mare succes și cu multe drepturi de autor, care-și pune, totuși, scrisul în serviciul unei Revoluții incerte, dar sunt uitați cei pe care-i înrăiește contrastul dintre veniturile — nedeclarate — ale comercianților, chirurgilor sau avocaților și condiția lor modestă.

Intelectualii nu sunt mai puțin sensibili decât ceilalți francezi la preocupările de ordin economic. Unii își imaginează că edițiile finanțate de Stat ale cărților lor ar contribui la mărirea tirajului și că o putere precum cea sovietică le-ar oferi, fără să pregete, instrumentele de lucru la care se zgârcește republica noastră. De cealaltă parte a Atlanticului, unii specialiști ai cuvântului scris, pe care ezităm să-i numim intelectuali, ajung la venituri considerabile.[11] Generozitatea marilor întreprinderi, care transformă un talent scriitoricesc, fie și neinspirat, într-o marfă apreciată, generozitatea Statului, ca unic patron al Științelor și al Artelor, îi umplu de invidie, probabil, pe intelectualii dintr-o țară prea mică pentru ca tezaurul public sau capitaliștii să împrăștie banii cu atâta generozitate.

Mă îndoiesc, totuși, că acest gen de explicații ajung la esența problemei. Diferența dintre salariul unui muncitor calificat și remunerația unui profesor universitar este cel puțin la fel de mare în Franța, poate chiar mai mare decât în Statele Unite. Faptul că activitățile nobile (cărțile științifice sau filozofice) aduc mai puțini bani decât activitățile inferioare (jurnalismul) reprezintă un fenomen general, nu specific francez. Cei care se dedică activităților nobile — savanți, filozofi, romancieri de tiraje mici — se bucură de prestigiu și de o libertate aproape totală. De ce atâția intelectuali detestă — sau se exprimă ca și când ar detesta — o societate care le oferă un nivel de trai onorabil, ținând cont de resursele colective, nu le îngrădește activitatea și consideră că operele spiritului reprezintă valori supreme?

Tradiția ideologică a stângii raționaliste și revoluționare oferă o explicație pentru termenii în care se exprimă disidența intelectualilor. Această disidență se datorează situației propriu-zise. Majoritatea intelectualilor care se interesează de politică sunt încrâncenați, pentru că se simt privați de ceea ce consideră ei că le revine de drept. Revoltați sau înțelepți, toți au sentimentul că predică în pustiu.

[11] Un redactor de la ziarul *Times* are un salariu de 30.000 de dolari.

Cea de-a Patra Republică, supusă directivelor veleitare ale unor corpuri parlamentare fără o doctrină comună și solicitărilor contradictorii ale diverselor grupuri de interese, îi descurajează și pe Consilierii Prințului, și pe profeții subversiunii. Ea este plină de virtuți negative și se arată conservatoare în fața unui univers în schimbare.

Regimul politic nu e singurul răspunzător de aparentul divorț dintre inteligență și acțiune. Intelectualii par să fie mai integrați ordinii sociale decât în alte părți — și ne gândim la mediile pariziene, unde romancierul ocupă un loc egal, dacă nu chiar superior celui pe care-l ocupă omul de Stat. Scriitorul, chiar dacă nu este foarte competent, se bucură de o largă audiență și atunci când tratează despre lucruri pe care se laudă că nu le cunoaște, fenomen de neconceput în Statele Unite, Germania sau Marea Britanie. Tradiția saloanelor, unde străluceau femeile și amatorii de conversații, supraviețuiește și în secolul nostru, marcat de progresul tehnic. Cultura generală ne permite, și acum, să vorbim la modul agreabil despre chestiunile politice, dar nu ne apără contra prostiei și nu sugerează nici o reformă reală. Într-un anumit sens, *intelighenția* este chiar mai puțin angrenată în acțiune în Franța, decât aiurea.

În Statele Unite, în Marea Britanie, chiar și în Germania, ideile și persoanele nu încetează să circule între economiști și mediile conducătoare ale băncilor și industriei, între acestea din urmă și înalții funcționari, între presa serioasă și universități sau administrație. Patronatul francez nu-i cunoaște, însă, pe economiști și, până mai deunăzi, era tentat să-i disprețuiască — nici mai mult, nici mai puțin. Funcționarii nu țin seamă de sfaturile profesorilor, jurnaliștii au puține legături și cu unii, și cu ceilalți. Nimic nu e mai important pentru prosperitatea unei națiuni, decât schimbul de cunoștințe și de experiență între universități, redacții, administrații și Parlament. Oamenii politici, liderii de sindicate, directorii de întreprinderi, profesorii sau jurnaliștii nu trebuie să fie nici aliniați într-un partid care își rezervă monopolul puterii, nici izolați unii de alții da-

torită prejudecăților și ignoranței. În această privință, nici o clasă conducătoare nu este mai prost organizată decât cea franceză.

Scriitorii nu le impută guvernanților faptul că nu țin cont de științele politice sau de cele economice. Mai curând i-ar reproșa civilizației americane că-i disprețuiește pe literați și pe gânditori și că se folosește de intelectuali în calitate de experți. În schimb, economiștii sau demografii deplâng faptul că parlamentarii și miniștrii sunt mai sensibili la pledoariile grupurilor de interese, decât la consultațiile imparțiale. Și unii, și alții sfârșesc prin a se întâlni, disponibili, lipsiți de responsabilități, dornici de a critica — toți cuceriți de ideea unei Revoluții care se reduce, pentru unii, la un mare efort de productivitate și se extinde, pentru alții, la convertirea Istoriei. Echipa primului-ministru Mendès-France reunește experți și literați, funcționari ai Comisiei naționale de Conturi — și pe François Mauriac. Poate că participarea la putere va fi consolând nostalgiile și ale unora, și ale celorlalți.

Pierderea puterii, a bogățiilor și a prestigiului este comună tuturor națiunilor de pe Vechiul Continent. Franța și Marea Britanie au ieșit învinse din cele două războaie mondiale, ca și Germania, călcată în picioare de două ori. Superioritatea avuției pe cap de locuitor și a puterii mobilizabile, în Statele Unite, s-ar fi adăugat, oricum, superiorității naturale, datorate unității. Dar, fără cele două războaie din secolul XX, Franța și Marea Britanie ar fi continuat să fie două puteri importante în lume, să-și finanțeze importurile fără efort, grație veniturilor obținute din investițiile externe. La ora actuală, amenințate la granițe de un imperiu continental, celor două țări le vine greu să supraviețuiască fără ajutor din afară, se simt incapabile să se apere singure, iar distanța dintre productivitatea americană și productivitatea europeană pare să se mărească, nu să se micșoreze. Cum ar putea europenii să-i ierte pe cei care au profitat de consecințele propriilor lor acte necugetate? Chiar dacă n-am fi avut ce să le reproșăm americanilor, europenii tot

nu s-ar fi putut abține să le poarte pică pentru o ascensiune înregistrată în contrapondere cu decadența lor. Dar avem ce să le reproșăm americanilor — Slavă Domnului!

Este normal ca un lider să fie detestat. Marea Britanie nu a fost niciodată iubită, pe vremea când domina lumea. Diplomația britanică și-a recăpătat o parte din prestigiul de altădată după sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial, de când nu mai ia deciziile importante, rezervându-și o poziție critică. Ea marchează puncte, exercită un fel de drept de veto și profită, în negocierile cu tabăra sovietică, de respectul pe care-l inspiră, la Moscova sau la Beijing, puterea americană. Discrepanța dintre acțiunea reală a Statelor Unite — cea care a fost de fapt — și imaginea pe care și-o fac europenii despre ea necesită o altă explicație. În linii mari, diplomația americană s-a conformat dorințelor și refuzurilor formulate de europeni. Prin donațiile sale masive, ea a contribuit la renașterea economică a Vechiului Continent, dar nu a luat nici o inițiativă pentru a elibera țările Europei de Est; a reacționat la agresiunea nord-coreeană, dar nu și-a asumat nici riscurile, nici sacrificiile pe care le-ar fi implicat o victorie militară; și n-a încercat să salveze Indochina. Singurele reproșuri precise care i se pot aduce se referă la trecerea paralelei de 38 de grade[12] — decizie pe care putem s-o justificăm, chiar și astăzi — și nerecunoașterea guvernului de la Beijing, eroare fără prea mare importanță.

În esență, strategia Statelor Unite n-a fost prea diferită, *în fapt*, de ceea ce-și doreau, în sinea lor, majoritatea europenilor, inclusiv intelectualii. Care sunt, așadar, conflictele sau motivele profunde ale conflictelor? Cred că sunt trei, de importanță crescândă. Obsedate de rezistența față de comunism, Statele Unite ajung uneori să susțină guverne „feudale sau reacționare" (altfel, o propagandă bine organizată consideră „o fantoșă", „un reacționar" orice activist

---

[12] Pe care trece granița dintre Coreea de Nord și Coreea de Sud (*n. tr.*).

anticomunist). Posedând un anumit stoc de bombe atomice, Statele Unite devin, simbolic vorbind, răspunzătoare de posibilitatea unui război, care stârnește oroarea omenirii. Acum câteva luni, la Praga, Hrușciov se lăuda că Uniunea Sovietică a fost prima care a pus la punct bomba cu hidrogen; declarația sa nu a fost reprodusă de agențiile de presă. La fel ca Statele Unite (poate chiar și mai mult), Uniunea Sovietică se ocupă de punerea la punct a armelor nucleare, dar vorbește mai puțin despre acest lucru. În fine — și acest motiv ni se pare decisiv —, conducătorilor de la Washington li se reproșează că acceptă împărțirea lumii în două blocuri și contribuie la ea prin chiar faptul că o recunosc. Or, o asemenea interpretare situează, inevitabil, națiunile Europei la un nivel secundar.

Altădată, la Paris sau la Londra, naționalismul intelectualilor din Europa Centrală sau de Est era tratat de sus; i se imputa, nu fără dreptate, balcanizarea Vechiului Continent. Dar naționalismul care a căpătat, de la o vreme, drept de cetate în cercurile franceze de stânga este, oare, foarte diferit de cel menționat? Când ajung să decadă, națiunile așa-numite mari nu reacționează mai rațional decât națiunile mici, ajunse în fața unei renașteri neașteptate. Nici un cuvânt de ordine nu are mai mult succes decât acela de „independență națională", lansat de comuniști. Și totuși, nu este necesară o clarviziune ieșită din comun, pentru a observa care a fost soarta Poloniei sau a Cehoslovaciei, nici de o inteligență superioară, pentru a confrunta resursele militare ale Franței cu necesitățile impuse de apărarea europeană. Intelectualul francez, cel ce respinge orice înseamnă organizare colectivă a diplomației sau a forțelor militare ale Occidentului, nu e mai puțin anacronic decât intelectualul polonez care, între anii 1919 și 1939, revendica la modul gelos, pentru țara lui, libertatea de manevră diplomatică. Și cel din urmă avea, cel puțin până în 1933, scuza slăbiciunii celor două mari puteri, Rusia și Germania.

Nu ne propunem să facem aici o „apărare și ilustrare" a Comunității Europene de Apărare[13], ale cărei intenții erau mai bune decât instituțiile. Un Stat federal, alcătuit din șase națiuni, se pretează la nenumărate și puternice obiecții. S-ar putea concepe chiar și o pledoarie în favoarea unei Europe pe care forțe americane ar apăra-o de invazia sovietică, fără să fi fost semnat și parafat vreun tratat de alianță, fără ca trupele americane să fie cantonate pe Rin sau pe Elba. Dar intelectualii nu se lasă impresionați de asemenea argumente complexe — dacă prezența Statelor Unite este indispensabilă pentru menținerea echilibrului, Tratatul Atlanticului de Nord reprezintă formula cea mai simplă —, ei sunt sensibili la reprezentarea unei Europe care-și va fi regăsit, în aparență, autonomia de acțiune.

Intelectualii nu dau dovadă de sentimente care să le fie străine compatrioților lor. Omul de pe stradă cunoaște și resentimentele față de aliatul prea puternic, și amărăciunea față de slăbiciunea națională, și nostalgia după gloria de altădată, și aspirația către o lume nouă. Intelectualii ar trebui să tempereze, însă, aceste sentimente, să arate rațiunile pentru care trebuie să existe o solidaritate permanentă. În loc să-și îndeplinească această misiune de îndrumători, ei preferă, mai ales în Franța[14], s-o trădeze și, în schimb, să ațâțe sentimentele mediocre ale mulțimii, aducându-le pretinse justificări. În realitate, au o răfuială personală cu Statele Unite.

În majoritatea țărilor, intelectualii sunt mai antiamericani decât muritorii de rând. Unele texte ale lui Jean-Paul

[13] Inițiativa Comunității Europene de Apărare (CED) i-a aparținut, în octombrie 1950, primului ministru francez René Pleven. Ea presupunea înființarea unei „armate europene" care să funcționeze ca un instrument al apărării comune și din care să facă parte forțe militare ale Franței, Germaniei, Italiei, Belgiei, Olandei, Luxemburgului și Marii Britanii.

[14] Mă refer la cei care nu sunt nici comuniști, nici simpatizanți ai lor. Comuniștii își îndeplinesc misiunea cu onestitate, în slujba Uniunii Sovietice.

Sartre[15] amintesc — în momentul războiului din Coreea sau al afacerii soților Rosenberg — de cele publicate de antisemiți împotriva evreilor. Statele Unite devin, în felul acesta, întruchiparea a tot ceea ce unii detestă și-și concentrează, apoi, asupra acestei realități simbolice, ura nemăsurată pe care fiecare o acumulează înăuntrul său într-o epocă de catastrofe.

---

[15] „Asupra unui punct veți avea câștig de cauză: noi nu dorim răul nimănui; refuzăm să transformăm în ură disprețul și oroarea pe care ni le inspirați. Dar nu veți reuși să ne faceți să vedem în execuția soților Rosenberg un «regretabil incident», nici măcar o eroare judiciară. Este un linșaj legal, care umple de sânge un întreg popor și care denunță odată pentru totdeauna și cu strălucire falimentul pactului atlantic și incapacitatea voastră de a vă asuma *leadership*-ul lumii occidentale" [...] „Dar, dacă v-ați lăsa cuprinși de această nebunie criminală, ea ar putea să ne arunce mâine pe toți de-a valma într-un război de exterminare. Nimeni nu s-a înșelat asupra acestui lucru în Europa: de felul în care decideți viața sau moartea soților Rosenberg va depinde pacea sau războiul mondial" [...] „Și ce fel de țară este aceea, în care conducătorii sunt obligați să comită niște crime rituale, ca să li se ierte faptul că au oprit un război?" [...] „Și nu strigați că e vorba doar de câțiva exaltați, de niște elemente iresponsabile, căci ei sunt stăpânii țării voastre, pentru că guvernul a cedat datorită lor. Vă aduceți aminte de Nürnberg și de teoria voastră asupra responsabilității colective? Ei bine, astăzi a venit rândul vostru s-o aplicați! Sunteți răspunzători în mod colectiv de moartea soților Rosenberg, unii pentru că au provocat această crimă, ceilalți pentru că i-au lăsat s-o comită; ați tolerat ca Statele Unite să fie leagănul unui nou fascism; degeaba veți răspunde că o singură crimă nu se compară cu hecatombele hitleriste: fascismul nu se definește prin numărul de victime, ci prin modul în care le ucide" [...] „Omorându-i pe soții Rosenberg, ați încercat pur și simplu să opriți progresele științei printr-un sacrificiu uman. Magie, vânătoare de vrăjitoare, *autodafé*-uri, sacrificii: iată unde am ajuns, țara voastră este bolnavă de frică. Vă e teamă de tot: de sovietici, de chinezi, de europeni; vă temeți unii de alții, vă e frică de umbra propriei voastre bombe" [...] „Între timp, să nu vă mirați dacă strigăm cu toții, de la un capăt la altul al Europei: Atenție, America e turbată! Să rupem toate legăturile care ne apropiau de ea, dacă nu vrem să fim mușcați și noi și să turbăm" („Animalele bolnave de turbare", articol apărut în ziarul *Libération* din 22 iunie 1953). Nimic nu lipsește din asemănarea cu textele antisemite, nici măcar acuzația de omor ritual!

Atitudinea cvasi-unanimă a intelectualilor francezi în privința soților Rosenberg ni se pare caracteristică și — încă și astăzi — stranie. După tribunalele de stat din timpul Ocupației, după curțile de justiție de după Eliberare, nu putem spune că francezii au un simț ascuțit al dreptății. Intelectualii cu suflet mare, de la *Temps modernes* sau *Esprit*, n-au fost impresionați de excesele epurării: mai degrabă îi reproșau guvernului provizoriu lipsa de vigoare a represiunii. Ei au dat dovadă de înțelegere și simpatie față de procesele de tip sovietic. De ce oare, în cazul afacerii Rosenberg, au afectat o indignare pe care bunicii lor o resimțiseră și ei, în mod sincer, în timpul afacerii Dreyfus[16]? Aceștia din urmă, care aveau oroare de rațiunea de stat și de „justiția militară", ar fi ezitat să ia parte la campanie.[17] Ar fi trebuit deplâns faptul că judecătorul i-a condamnat la moarte pentru niște acte comise la o dată la care Uniunea Sovietică era un stat aliat, și nu inamic. Timpul îndelungat petrecut în închisoare făcea execuția și mai crudă și atingea o coardă sensibilă a oamenilor. Dar sentința judecătorului, incontestabil legală, invoca regretul sau dezaprobarea (pentru cine subscria la verdictul juriului), nu denunțarea virulentă a moralistului. Or, vinovăția soților Rosenberg era, cel puțin, foarte probabilă. Propaganda comunistă s-a aruncat asupra cazului la numai câteva luni după proces,

---

[16] În anul 1894, căpitanul Alfred Dreyfus, evreu de origine alsaciană, a fost acuzat de spionaj în favoarea Germaniei, condamnat la închisoare pe viață și deportat pe Insula Diavolului. Doi ani mai târziu, s-a descoperit că un alt ofițer se făcea vinovat de trădare, însă armata a refuzat să revină asupra condamnării. Situația a creat un imens scandal politic, juridic și de presă (a se vedea articolul «J'accuse!», din 1898, al lui Émile Zola). În 1899, procesul s-a rejudecat și Dreyfus a fost condamnat din nou la zece ani de închisoare. În 1900, a fost grațiat de președintele Republicii, dar abia în 1906 a fost reabilitat oficial și reintegrat în armată cu grad de comandant. Acest caz reprezintă un simbol al injustiției motivate de „rațiuni de Stat" (*n. tr.*).

[17] În Marea Britanie, unde oamenii și-au păstrat simțul dreptății, campania comunistă în privința soților Rosenberg a fost un eșec.

când conducătorii partidului au fost convinși că, pentru prima dată, niște activiști, acuzați de spionaj atomic, aveau să nege până la capăt faptul că ar fi săvârșit acte pe care orice stalinist convins le consideră legitime. Propaganda a reușit să transforme în eroare judiciară o sentință a cărei rigoare, influențată de climatul din timpul procesului, nu ținea cont de opinia publică de la vremea delictului. Succesul campaniei în Franța se explică nu atât prin grija pentru dreptate sau prin eficiența psihotehnicii, cât prin dorința de a pune sub acuzare Statele Unite.

Paradoxul devine și mai evident dacă ne gândim că, în multe privințe, valorile pe care le invocă Statele Unite nu se deosebesc de cele pe care adversarii lor nu încetează să le proclame. Nivelul de trai scăzut al muncitorilor, inegalitatea condițiilor, exploatarea economică și opresiunea politică — acestea sunt viciile de ordin social pe care le denunță *intelighenția* de stânga; ea le contrapune creșterea nivelului de trai, atenuarea diferențelor de clasă, sporirea libertăților individuale și sindicale. Or, ideologia oficială de dincolo de Atlantic ilustrează din plin acest ideal și apărătorii a ceea ce se numește *the American way of life*[18] pot pretinde, fără vanitate, că țara lor s-a apropiat de scop la fel de mult și poate chiar mai mult ca oricare alta.

Intelectualii europeni invidiază Statele Unite pentru reușita de ansamblu sau pentru eșecul parțial? În mod explicit, ei le reproșează mai ales contradicțiile dintre idee și realitate, pentru care exemplul cel mai bun și chiar un simbol îl reprezintă situația minorității de culoare. Totuși, în ciuda prejudecăților rasiale, profund înrădăcinate, discriminările se atenuează, iar condiția negrilor se îmbunătățește. Lupta care se desfășoară în sufletul americanului, între principiul egalității oamenilor și bariera de culoare, ne îndeamnă la înțelegere. Ceea ce le reproșează, de fapt, stânga europeană Statelor Unite e mai ales faptul că acolo s-a reușit fără să fie urmate metode dictate de o ideologie

---

[18] Modul de viață american. În limba engleză în text (*n. tr.*).

preferată. Prosperitatea, puterea, tendința către dispariția diferențelor de clasă — toate aceste rezultate au fost atinse prin inițiativă privată, prin concurență, și nu prin intervenția Statului; altfel spus, prin intermediul capitalismului, pe care orice intelectual rezonabil are datoria nu de a-l cunoaște, ci de a-l disprețui.

Înregistrând o reușită empirică, societatea americană nu întruchipează o idee istorică. Ideile simple și modeste, pe care ea continuă să le cultive, nu mai sunt la modă pe Vechiul Continent. Statele Unite rămân optimiste în maniera secolului XVIII european: ele cred în posibilitatea de a îmbunătăți soarta oamenilor, nu au încredere în puterea care corupe, rămân ostile, în principiu, autorității și pretențiilor câtorva de a cunoaște mai bine decât *common man* — decât omul simplu — rețeta salvării. Acolo nu este loc nici de Revoluție, nici de proletariat: americanii nu cunosc decât expansiunea economică, sindicatele și Constituția.

Uniunea Sovietică îi aservește, îi epurează pe intelectuali, dar cel puțin îi ia în serios. Intelectualii sunt aceia care au formulat doctrina măreață și echivocă a regimului sovietic, din care birocrații au formulat o religie de Stat. Încă și astăzi, când discută despre conflictele de clasă sau raporturile de producție, ei gustă, în același timp, plăcerile discuției teologice, satisfacțiile austere ale controversei științifice și beția meditației asupra Istoriei universale. Analiza realității americane nu le-ar oferi niciodată plăceri asemănătoare. Statele Unite nu-și persecută intelectualii suficient, pentru a putea exercita, la rândul lor, seducția tulbure a terorii. Câtorva dintre ei li se conferă, vremelnic, o glorie care rivalizează cu aceea a starurilor de cinema sau a jucătorilor de *baseball*; ceilalți, majoritatea, sunt lăsați în umbră. *Inteligheнția* suportă mai bine persecuția, decât indiferența.

La această indiferență se mai adaugă un alt motiv de nemulțumire, mai bine fundamentat: prețul reușitei economice pare adeseori prea mare. Servituțile civilizației industriale, brutalitatea relațiilor interumane, puterea banilor,

componentele puritane ale societății americane îl rănesc pe intelectualul de tradiție europeană. Într-un mod superficial, li se impută realităților sau, mai degrabă, cuvintelor care nu plac prețul — poate inevitabil, poate vremelnic — al afirmării maselor. Magazinele de tip *Digest* sau producțiile hollywoodiene sunt comparate cu operele cele mai înalte, accesibile numai celor privilegiați, și nu cu hrana spirituală rezervată odinioară omului obișnuit. Dispariția proprietății private asupra mijloacelor de producție nu va schimba cu nimic caracterul vulgarizator al filmelor sau al emisiunilor de la radio.[19]

Încă o dată, intelectualii se dovedesc mai antiamericani decât marele public, acela care, în Anglia cel puțin, cu greu s-ar lipsi de filmele americane. De ce oare nu recunosc intelectualii, față de ei înșiși, că sunt mai puțin interesați de nivelul de trai al muncitorilor, decât de rafinamentul operelor și al existențelor? De ce se agață de jargonul democratic, atunci când se străduiesc să apere, împotriva invaziei oamenilor și a mărfurilor de serie, niște valori autentic aristocratice?

Infernul intelectualilor

Dialogul dintre intelectualii francezi și cei americani este cu atât mai dificil, cu cât situația acestora din urmă este, în multe privințe, exact opusă.

Numărul celor licențiați sau al profesioniștilor limbajului este, în cifre absolute sau relative, mai ridicat în Statele Unite decât în Franța, pentru că se mărește în ritmul progresului economic. Dar *inteligheția* are, de acum înainte, ca reprezentant tipic nu un literat[20], ci un expert — fie el

[19] Este util de menționat că, la data scrierii acestei cărți, în 1953-54, televiziunea se afla încă în stadiu experimental și nu era prezentă peste tot, așa cum este astăzi (*n. tr.*).

[20] Printre literați, profesorii au un rol mai important decât romancierii în discuțiile de idei, adică invers de cum se întâmplă în Franța.

economist sau sociolog. Omul cu formație tehnică inspiră mai multă încredere decât omul de cultură. Diviziunea muncii câștigă teren din ce în ce mai mult, chiar și în domeniul literar. Scara prestigiului, pe care se distribuie meseriile nemanuale, este, oare, diferită de cealaltă parte a Atlanticului, față de aceea care funcționează în Marea Britanie? Este dificil de dat un răspuns cert, în lipsa unor anchete precise. Ierarhia, greu de stabilit în tot cazul, variază probabil în funcție de grupuri, în interiorul aceleiași țări. Fiecare mediu profesional are propria ecuație. Un fapt simplu, brut, rămâne totuși de ordinul evidenței: romancierul sau filozoful, care deține locul de frunte al scenei publice în Franța, nu-și impune nici marca, nici limbajul în fața *inteligenției* americane.

Dacă, la Paris, Malul Stâng al Senei este paradisul scriitorilor, Statele Unite le-ar putea părea acelorași un infern. Și totuși, formula „revenirea la America" ar putea fi pusă în fruntea unei istorii a *inteligenției* americane din ultimii cincisprezece ani. Franța îi exaltă pe intelectualii care o reneagă, în timp ce Statele Unite se arată neiertătoare cu intelectualii lor, care le ridică în slăvi.

În ambele cazuri, mobilul pare să fie același: francezii reacționează în fața umilinței, americanii — față de măreția națiunii lor; și unii, și ceilalți rămân funciarmente naționaliști, nutrind fie nostalgia unei revanșe, fie participarea la glorie. În mod curios, în Statele Unite, în același an, 1953, a izbucnit disputa legată de *Eggheads* și a apărut ancheta „America și intelectualii" în revista *Partisan Review*. Aceasta din urmă sublinia convertirea profesioniștilor gândirii la patriotismul filo-american, cea dintâi — ostilitatea latentă pe care o resimte, în legătură cu oamenii de idei, o parte importantă a opiniei publice.

Cuvântul *Egghead* e de origine necunoscută — i se atribuie mai multe surse —, și totuși, a avut un succes fulminant. În doar câteva zile, a făcut înconjurul Statelor Unite: ziare, săptămânale, reviste au publicat articole pentru sau

contra așa-numiților *Eggheads*[21]. Polemica era strâns legată de campania electorală: anturajul domnului Adlai Stevenson trecea drept unul alcătuit din reprezentanți tipici ai categoriei respective și republicanii încercau să-l compromită pe candidatul democrat, confundându-l cu aceia. Cum polemica era dusă de jurnaliști sau de scriitori, care nu erau mai puțin intelectuali, în sens sociologic, decât cei pe care-i denunțau, rămâne de văzut ce trăsături fac din-tr-un scriitor sau profesor un „cap de ou" demn de tot disprețul.

Poate că nu e rău să apelăm la definiția dată de Louis Bromfield, unul dintre cei mai intelectuale dintre antiintelectuali: „O persoană cu false pretenții intelectuale, adesea profesor sau protejat al unui profesor, eminamente superficial. Exagerat de emotiv și de feminin în reacțiile sale la orice problemă. Arogant și dezgustat, plin de vanitate și de dispreț față de experiența oamenilor mai înțelepți și mai capabili. Confuz în modul de a gândi, amestecând sentimentalismul cu un evanghelism violent, partizan doctrinar al socialismului și liberalismului din Europa Centrală, în opoziție cu ideile greco-franco-americane despre democrație și liberalism, care ascultă de filozofia morală demodată a lui Nietzsche, filozofie care-l conduce la închisoare și rușine. Pedant plin de sine, înclinat să considere o problemă sub toate aspectele ei, mergând până la a-și goli creierul. O inimă sângerândă, însă anemică."[22]

Definiția de mai sus adună clasicele acuzații aduse intelectualilor: că se pretind mai competenți decât oamenii

---

[21] Textual: „cap de ou, cap în formă de ou". În jargonul politic din Statelor Unite, *egghead* era un epitet antiintelectualist, care se referea la oamenii considerați rupți de realitatea vieții obișnuite, fără virilitate etc., lipsuri puse pe seama preocupărilor lor intelectuale. Termenul a cunoscut perioada de apogeu în anii '50, când candidatul prezidențial Richard Nixon, de origine socială modestă, l-a folosit împotriva contracandidatului său democrat Adlai Stevenson. Aluzia se referea, probabil, la fruntea foarte înaltă a celui din urmă (*n. tr.*).

[22] *The Freeman*, 1 decembrie 1952.

obișnuiți, deși sunt mai puțin decât aceia; că le lipsesc virilitatea și hotărârea; că, vrând să analizeze toate aspectele problemelor, nu mai văd esențialul și devin incapabili să ia decizii (aluzia la homosexualitate reprezintă un argument extrem). În fine, socialismul central-european, cu caracter doctrinar, constituie o altă trăsătură a unui „cap de ou", care se complace într-un marxism atenuat și deschide calea comunismului.

Polemica de acest gen nu se limitează la Statele Unite. „Visători", „vorbe goale", „ignorând realitatea și practica", sunt numai câteva dintre injuriile pe care burghezul-cap de familie i le adresează fiului său, când acesta dorește să îmbrățișeze o carieră în domeniul literelor sau artelor, și pe care omul politic sau directorul de întreprindere cu siguranță le gândesc, chiar dacă nu le exprimă, de fiecare dată când un profesor sau un moralist le reproșează duritatea conduitei.

Și totuși, polemica americană are anumite trăsături specifice. Oamenii de acțiune manifestă prea mult respect, în Franța actuală, față de valorile intelectuale și n-ar risca să formuleze deschis asemenea judecăți. Continuăm să-i desconsiderăm pe literați, dar nu îndrăznim s-o spunem deschis. Insinuările despre lipsa virilității sau despre homosexualitate, care există și de această parte a Oceanului, nu au priză la public, sunt considerate vulgare și dau dovadă de închistare. O altă caracteristică a climatului american este dată de conjugarea reproșurile adresate intelectualilor în sine, cu cele adresate intelectualilor pe care noi îi numim de stânga și pe care Louis Bromfield îi numește „liberali".

Aceștia din urmă sunt considerați trădători ai adevăratei și singurei tradiții americane, liberalismul „lui Voltaire și al enciclopediștilor, al unor oameni precum Jefferson, Franklin și Monroe, Lincoln și Grover, Cleveland și Woodrow Wilson". Toți falșii liberali se revendică de la un psihopat pe nume Karl Marx; ei aduc nu un ideal, ci securitate, cumpără voturi cu ajutorul subvențiilor și al alocațiilor, „în același mod care a grăbit ruina Romei, a Bizanțului și a

Marii Britanii". Sunt planificatori, cred în înțelepciunea *lor*, și nu în cea a oamenilor de pe stradă, nu sunt comuniști, dar au o gândire confuză și s-au lăsat înșelați de staliniști la Ialta și la Potsdam.

Maccarthysmul[23] îl pune și el sub semnul întrebării pe intelectualul de stânga, neamerican, discipol rușinos al lui Karl Marx, vinovat de a fi introdus socialismul central-european în țara lui Jefferson și a lui Lincoln. Și el reunește, în aceeași reprobare, planificarea și homosexualitatea și dă de înțeles că așa-numitul *welfare State*[24] doctrinar contribuie la turpitudinile comunismului internațional, fie pentru că-i împărtășește falsele teorii, fie pentru că-i facilitează acțiunea, fie pentru că e legat, conștient sau nu, de acesta.

Un asemenea conformism antiliberal (în sensul american al termenului) este o replică — la distanță în timp — a unui conformism de sens opus. Majoritatea liberalilor au crezut, în anii '30, că exista, într-adevăr, o continuitate sau o solidaritate între adversarii marilor trusturi, partizanii legilor sociale și bolșevici. Această solidaritate a apărat și ilustrat unitatea stângii și a progresismului, în timpul celui de-al Doilea Război Mondial, dincolo de necesitățile alianței cu Uniunea Sovietică; ea a refuzat să creadă multă vreme

---

23 Termen derivat de la numele senatorului republican de Wisconsin *Joseph McCarthy* (1908-1957), care, începând din 1950, a acuzat o serie de instituții federale americane că ar fi fost infiltrate masiv de spioni comuniști și sovietici, în contextul războiului rece. În următorii ani, audierile subcomisiei senatoriale conduse de el au creat un climat de teroare psihologică, mai ales în rândurile intelectualilor, ale artiștilor și vedetelor de cinema. De exemplu, în 1952, Charlie Chaplin a fost învinuit de „activități antiamericane" și a părăsit Statele Unite pentru tot restul vieții. În 1954, McCarthy a acuzat armata americană de simpatii comuniste, ceea ce i-a atras un vot de blam în Senat și, implicit, încheierea activității subcomisiei sale (*n. tr.*).

24 Textual: „Stat al bunăstării sociale" sau „Stat providențial" — concepție referitoare la rolul Statului, care-i atribuie acestuia un rol activ în promovarea creșterii economice, asigurându-le cetățenilor o protecție socială și corectând nedreptățile sociale care rezultă din economia de piață (*n. tr.*).

în vinovăția lui Alger Hiss.[25] Cu douăzeci de ani în urmă, oamenii sensibili la seducția exercitată de comunism erau recrutați mai mult dintre burghezi și intelectuali, decât din rândurile muncitorilor sau ale minorităților oprimate.[26]

Și mai este ceva. Intelectualul european care călătorește în Statele Unite întâlnește peste tot un conformism anti-McCarthy, în mult mai mare măsură decât reușește să perceapă influența puternică a maccarthysmului. *Toată lumea* este împotriva celebrului senator (singura excepție notabilă este James Burnham, care a refuzat, pur și simplu, să-l condamne, drept care a fost exclus din cercurile publicației *Partisan Review*). Din nefericire, *toată* această *lume* se simte un fel de minoritate, având vagi remușcări pentru alianța sa cu comunismul din trecut[27] și temându-se de opinia publicului larg, care i-ar privi cu aceeași ostilitate pe toți cei roșii, roz și roz pal — adică pe comuniști, socialiști și adepții politicii zise *New Deal*[28].

Într-o universitate americană, cine n-ar fi anti-McCarthy ar fi judecat sever de colegi (însă n-ar risca nimic în ceea ce

---

[25] În 1950, s-a declanșat războiul din Coreea, opunând forțele ONU, ale Statelor Unite și Coreei de Sud armatelor comuniste nord-coreene și chineze. În același an, au avut loc mai multe scandaluri legate de acte de spionaj ale unor agenți sovietici în SUA. În ianuarie 1950. Alger Hiss, un oficial de rang înalt din Departamentul de Stat, a fost găsit vinovat de spionaj și condamnat pentru mărturie mincinoasă în cazul declarațiilor făcute în fața Comisiei pentru Activități Anti-americane a Congresului SUA (*n. tr.*).

[26] Insuccesul propagandei comuniste în rândul negrilor americani este un fenomen interesant. Negrii vor să fie americani 100%, de aceea nu aleg Revoluția, ci apelează la realități și idealuri americane.

[27] Această greșeală aparținându-le mai degrabă intelectualilor, decât omului simplu, acesta din urmă vede în ea o confirmare a superiorității bunului-simț asupra inteligenței.

[28] Textual: „Noua Înțelegere" — denumire dată de Președintele F.D. Roosevelt seriei de programe economice sprijinite de Stat, în perioada 1933-1938, care au avut drept scop „cei trei R": redresarea nivelului de trai, recuperarea rămânerilor în urmă și reformarea economiei americane afectate de Marea Criză din 1929-1933 (*n. tr.*).

privește cariera). Și totuși, aceiași profesori ezită, uneori, să se exprime public asupra unor subiecte cum ar fi comunismul chinez. Conformismul anti-McCarthy se combină într-un mod curios cu conformismul anticomunist. Cei care denunță metodele senatorului, adaugă, totuși, că nu detestă comunismul mai puțin decât el. Unită împotriva maccarthysmului, comunitatea intelectualilor resimte o amenințare surdă, care o vizează pe ea însăși: o parte a poporului american, care nu se încrede în experți, în străini sau în diverse idei, dar se recunoaște în publicațiile lui Hearst sau ale lui MacCormick, se consideră trădată de conducătorii de ieri și riscă să-și întoarcă furia împotriva profesorilor, scriitorilor sau artiștilor, răspunzători, cu toții, de ocuparea Europei de Est de către armatele rusești, de înfrângerea lui Ciang Kai-Șek și de socializarea medicinei.

Neliniștiți de valul de antiintelectualism, acești intelectuali iau, totuși, partea Statelor Unite. Vechiul Continent și-a pierdut prestigiul; brutalitatea și vulgaritatea anumitor aspecte ale vieții americane nu sunt mai nimic pe lângă lagărele de concentrare ale Germaniei hitleriste sau ale Uniunii Sovietice. Prosperitatea economică permite atingerea obiectivelor pe care le preconiza stânga europeană. Experți din lumea întreagă merg să caute secretul bogăției la Detroit. În numele căror valori europene să ne ridicăm împotriva realității americane? În numele frumuseții și al culturii pe care tehnologia le distruge și fumul uzinelor le murdărește? Nostalgia epocii preindustriale îi îndeamnă, într-adevăr, pe câțiva literați să prefere viața francezilor și nu „modul de viață american". Dar care e prețul, pentru cei mai mulți, al câtorva reușite excepționale? Europenii nu sunt, și ei, gata să le sacrifice în favoarea productivității, gata să înghită orice doză de americanism, pentru a ridica nivelul de trai al populației? Văzută dinspre Statele Unite, construirea socialismului — adică industrializarea accelerată, sub impulsul partidului comunist, unicul stăpân al Statului — nu pare a se sustrage, ci a se adăuga relelor produse de civilizația tehnică.

Câțiva intelectuali rămân, totuși, fideli tradiției anticonformiste și critică simultan publicațiile de tip *Digest*, trusturile, maccarthysmul și capitalismul. Anticonformism care implică, totuși, un anumit conformism, din moment ce reia temele liberalismului militant din trecut. Intelectualii americani sunt, în prezent, în căutare de adversari. Unii combat comunismul și-și fac o profesiune de credință din a-l întâlni peste tot, alții îl combat pe McCarthy, alții, în fine, și comunismul, și pe McCarthy, fără a-i mai lua în considerare pe aceia care, în disperare de cauză, sunt constrânși să denunțe anti-anticomunismul: cu toții sunt niște cruciați plecați la vânătoare de necredincioși pe care să-i spintece.

*

În Occident, Marea Britanie este, probabil, țara care și-a tratat intelectualii în modul cel mai rezonabil cu putință. Cum spunea odată D.W. Brogan, *We British don't take our intellectuals so seriously* — „Noi, britanicii, nu-i luăm atât de tare în serios pe intelectualii noștri". Sunt evitate astfel și antiintelectualismul militant, în care sfârșește uneori pragmatismul american, și admirația fără discernământ rezervată aici, în Franța, romanelor și opiniilor politice ale scriitorilor, care le dă, acestora din urmă, un sentiment excesiv al propriei importanțe și-i îndeamnă la judecăți extreme și la articole vituperante. Mi-aș dori ca intelectualii să fie clericii secolului XX: problemele de Stat depind din ce în ce mai mult de experți, iar greșelile acestora nu justifică elogiul ignoranței.

Până la al Doilea Război Mondial, ce-i drept, recrutarea întreprinsă de *public schools* și de universități se făcea în așa fel, încât clasa conducătoare îi putea ușor asimila pe noii-veniți. Disidenții atacau conformismul social, fără să reușească să-l zdruncine. Conflictele de interese dintre cei privilegiați nu puneau sub semnul întrebării nici Constituția, nici metodele politice. Intelectualii elaborau doctrine care generau reforme, fără să trezească în mulțime nostal-

gia marilor răsturnări. Reformele din ultimele decenii au mărit considerabil numărul studenților și aria mediilor din care sunt recrutați aceștia. Intelectualul de stânga, cel care ia în mod sistematic atitudine în favoarea viitorului și împotriva trecutului, care manifestă un fel de solidaritate cu toți revoluționarii din lume, domnește asupra unei părți a presei hebdomadare — nu s-a despărțit încă de țara lui. Nu este mai puțin atașat de Westminster și de Parlament, decât conservatorii. El lasă în seama lumii din afară binefacerile frontului popular, de care-l apără slăbiciunea partidului comunist englez. E gata să afirme că forța comunismului se dovedește, în fiecare țară, invers proporțională cu meritele regimului.

În felul acesta, se poate spune că el plătește tribut excelenței regimului britanic, recunoaște legitimitatea comunismului în Franța, Italia sau China și se manifestă la fel de bine ca naționalist și ca internaționalist. Francezul visează la această reconciliere, prin convertirea la Franța a tuturor nefrancezilor. Englezul înclină să creadă că nimeni, cu excepția celor ce locuiesc pe insulele sale minunate, nu este cu adevărat demn să practice jocuri precum *cricket*-ul sau dezbaterile parlamentare. Orgolioasă modestie, care-și va primi, poate, recompensa, căci popoarele instruite și eliberate chiar de britanici — cele din India, din Asia și de pe Coasta de Aur africană — vor continua să practice și ele jocuri precum cricketul sau dezbaterile parlamentare.

8
Intelectualii și ideologiile lor

Ideologiile politice amestecă mereu, într-un mod mai mult sau mai puțin fericit, afirmații de fapt și judecăți de valoare. Ele exprimă o perspectivă asupra lumii și o voință îndreptată spre viitor. Nu cad direct sub incidența categoriilor adevărat/fals și nici nu țin de ordinea gustului sau a culorilor. Filozofia ultimă și ierarhia preferințelor reclamă dialogul mai degrabă decât dovada sau respingerea; analiza faptelor actuale sau anticiparea faptelor viitoare se modifică odată cu desfășurarea istoriei și cu felul în care luăm cunoștință de ea. Experiența corectează progresiv construcțiile doctrinare.

În Occident, climatul de după al Doilea Război Mondial este unul conservator. Dacă Uniunea Sovietică n-ar părea amenințătoare sau dacă în China, după ce au fost alungați occidentalii, n-ar fi reînviat fantomele unui imperialism galben, dacă bomba atomică n-ar întreține angoasele, europenii și americanii s-ar bucura de pacea regăsită, cei din urmă cu orgoliul unei prosperități unice, iar cei dintâi, satisfăcuți de înțelepciunea lor confortabilă, după atâtea nebunii. Însă rivalitatea continuă între cele două lumi. Revoluția ridică popoarele din afara minorității occidentale. Marx îl înlocuiește pe Confucius, iar tovarășii lui Gandhi visează la înălțarea unor imense uzine.

În toamna anului 1954, pentru prima dată după 1939 sau, mai degrabă, după 1931, tunurile au tăcut, dar nu și mitralierele: ar fi prematur să închidem porțile templului lui Ianus.

[1] Potrivit legendei, porțile templului lui Ianus din Roma rămâneau deschise în vreme de război și se închideau pe timp de pace (*n. tr.*).

Faptele majore

În Occident, disputa dintre capitalism și socialism este pe cale să-și piardă potențialul afectiv. Din moment ce Uniunea Sovietică se confundă cu socialismul, acesta nu mai are drept funcție să preia moștenirea capitalismului, ci să asigure, la rândul lui, dezvoltarea forțelor de producție. Nimic nu ne arată că el ar trebui să succeadă pretutindeni regimului proprietății private. Ideea existenței unui paralelism între fazele de creștere și succesiunea regimurilor este respinsă de evenimentele însele.

Societățile numite socialiste regăsesc, sub alte forme, necesitățile inerente oricărui sistem modern. În orice sistem, „cadrele decid totul". În Uniunea Sovietică, directorii de întreprinderi rețin echivalentul profiturilor. Îndemnurile la muncă, salariile sau primele pentru randament seamănă cu practicile capitalismului occidental din trecut. Din cauza sărăciei și a dorinței de a spori rapid puterea țării, planificatorii nu s-au îngrijit, până acum, nici de productivitatea diverselor investiții, nici de preferințele consumatorilor. În curând, ei își vor da seama de pericolele de a rămâne cu produsele nevândute și de exigențele calculului economic.

Punerea sub semnul întrebării a instituțiilor reprezentative constituie al doilea fapt major al secolului nostru. Până în 1914, ceea ce stânga apăra și ilustra, mai presus de toate, și ceea ce popoarele din afara Occidentului încercau să imite era libertatea presei, votul universal și adunările deliberante. Parlamentul părea să fie realizarea cea mai de seamă a Europei, pe care visau s-o aibă și „cadeții" din Rusia și partidul Junilor Turci.

Între cele două războaie, regimurile parlamentare au dat faliment în cea mai mare parte a Europei. Uniunea Sovietică a demonstrat că pluripartidismul și guvernarea prin deliberări parlamentare nu se numărau printre secretele puterii pe care societățile asiatice și le doreau însușite de la învingători. Crizele care au paralizat funcționarea democrațiilor din America de Sud, din Orientul Apropiat

sau din Europa de Est au dat naștere la îndoieli în privința posibilității de a exporta cutumele britanice și americane. Sistemul reprezentativ — perfect ilustrat de Westminster sau de Colina Capitoliului — le acordă grupurilor profesionale, sindicatelor, familiilor spirituale, indivizilor dreptul de a-și apăra interesele, de a se disputa înainte și în timpul acțiunii. El necesită un personal capabil să mențină controversele la un nivel moderat, o clasă conducătoare conștientă de unitatea ei și hotărâtă, în caz de nevoie, să facă sacrificii. Stabilitatea lui este amenințată de pasiunea excesivă a disputelor (în parlamentele balcanice s-au auzit și împușcături), de conservatorismul orb al clasei privilegiate, de slăbiciunea claselor mijlocii.

Alternativa libertăților politice și a progresului economic, a Parlamentului și a baricadelor, a stângii liberale și a stângii socialiste reprezintă o falsă alternativă în Occident. Ea poate părea ineluctabilă în anumite circumstanțe. Ascensiunea unei țări necapitaliste în primul rând al marilor puteri a consacrat succesul formulei „occidentalizarea fără libertate" sau „occidentalizarea contra Occidentului".

Armonia prestabilită între denunțarea capitalismului, în secolul XIX, de către un intelectual occidental și pasiunile intelectualilor din Asia și Africa reprezintă un al treilea fapt major al epocii noastre. Atât prin erorile, cât și prin adevărul ei parțial, doctrina marxistă se apropie de reprezentarea pe care și-o face despre lume licențiatul asiatic. Marile societăți comerciale sau industriale înființate în Malaiezia, la Hong-Kong sau în India seamănă mai mult cu capitalismul descris de Marx, decât cu industria de la Detroit, Coventry sau Billancourt. Ideea că esența Occidentului rezidă în căutarea profitului, că misiunile religioase și credințele creștine sunt un camuflaj sau o aparență onorabilă pentru niște interese cinice sau, în sfârșit, că, fiind o victimă a propriului său materialism, Occidentul va fi sfâșiat de războaie imperialiste — o asemenea interpretare e parțială, incompletă, nedreaptă; și totuși, ea continuă să convingă popoarele ridicate contra stăpânitorilor străini.

Aderând la această ideologie, intelectualul asiatic modifică sensul a ceea ce este hotărât să realizeze. Reformatorii japonezi din Era Meiji au redactat o Constituție, pentru că aceasta, ca și calea ferată, telegraful, învățământul primar sau știința, aparținea sistemului social și intelectual căruia Europa își datora, pare-se, întâietatea. Imitând societatea industrială după model rusesc, națiunea, umilită în trecut de Franța sau Marea Britanie, revoltată astăzi împotriva acelora, se amăgește cu iluzia că nu le datorează nimic occidentalilor și chiar că-i devansează pe calea istoriei.

În mod inevitabil — și acesta e cel de-al patrulea fapt major al conjuncturii — marii schisme dintre tabăra sovietică și Occident nu i se atribuie aceeași semnificație la Londra sau la Bombay, la Washington sau la Tokio. Regimul sovietic, care suprimă dezbaterea liberă între partide, între parlamentari sau între intelectuali, între savanți uneori, le apare bizar, terifiant europenilor sau americanilor. Dat fiind că aduce cu el concentrarea a milioane de oameni în orașe, uzine gigantice, cultul abundenței și al confortului și promisiunea fericirii, el pare încărcat, în ochii asiaticilor, de aceleași virtuți și vicii ca și regimul occidental (nu contează dacă i se atribuie virtuți sau vicii suplimentare).

Americanilor le place să creadă că Rusia amenință popoarele libere și că ei sunt cei care le apără. Asiaticii își imaginează că pe ei nu-i privește conflictul dintre Statele Unite și Uniunea Sovietică și că morala, ca și oportunitatea, de altfel, le cere să păstreze neutralitatea. Europenii ar opta pentru interpretarea asiaticilor, dar îi trezesc la realitate armatele rusești, aflate la două sute de kilometri de Rin. Japonezii, chinezii sau indienii nu pot să nu deteste imperialismul occidental, care s-a retras din Asia — dar nu și din Africa —, precum și un eventual imperialism al comunismului rusesc ori chinezesc. Europenii nu pot ignora faptul că Uniunea Sovietică este încă săracă și că Statele Unite sunt deja bogate, că dominația celei dintâi impune o tehnică destul de primitivă de industrializare, iar dominația acestora din urmă se manifestă mai ales prin răspândirea dolarilor.

Dezbaterile ideologice diferă de la o țară la alta, în funcție de un aspect sau altul al conjuncturii, subliniat sau necunoscut, în funcție de perspectivă sau de tradiția de gândire. Uneori, dezbaterile dau curs problemelor pe care națiunile trebuie să le rezolve concret, alteori le deformează sau le transformă, pentru a le insera în scheme cu pretenție de universalitate.

Dezbaterile naționale

În Marea Britanie, dezbaterile sunt esențialmente tehnice, nu ideologice, fiindcă există conștiința compatibilității, și nu a contradicției valorilor. Cu excepția economistului profesionist, ceilalți se pot angaja în dispute, dar nu să se omoare între ei pe teme precum serviciul de sănătate gratuit, volumul fiscalității ori statutul oțelăriilor.

Cu toate acestea, britanicii prezintă același evantai de opinii și aceeași galerie de intelectuali, ca și restul Europei. Diferența esențială se referă la miza pusă în joc: în alte părți, intelectualii se întreabă asupra alegerilor de făcut; aici, ei se întreabă asupra alegerilor făcute de alții. Redactorii de la *New Statesman and Nation* se entuziasmează la ideea unei colaborări între socialiști și comuniști. Desigur, în Franța.

Dacă tot restul lumii ar dovedi atâta înțelepciune câtă există în Anglia, cele mai multe dezbateri ar fi copleșitor de plictisitoare. Din fericire, senatorii americani, intelectualii francezi și comisarii sovietici au toate șansele să ofere un material inepuizabil de dispută.

În Statele Unite, dezbaterile sunt cu totul diferite, ca formă, de cele britanice, deși fondul lor este similar. Americanii nu cunosc conflictele ideologice, în sensul francez al termenului. Intelectualii americani nu aparțin unor doctrine sau clase opuse și habar n-au de antitezele de felul vechea Franță opusă Franței moderne, catolicismul opus liberei cugetări, capitalismul opus socialismului. Cu toate

că nu văd nici o alternativă la regimul actual, intelectualii britanici își imaginează cu ușurință condițiile în care ar izbucni o dispută ideologică. În Anglia, în ciuda celor două războaie mondiale, ostilitatea față de clasa conducătoare, invidia socială sau disprețul față de ierarhie au fost evitate sau înăbușite. Nimic nu garantează că societatea britanică nu va fi afectată și ea, într-o bună zi, de conflictele care sfâșie societățile continentale.

Dincolo de Atlantic, nu regăsim nici tradițiile, nici clasele sociale care conferă sens ideilor europene. Aristocrația și stilul de viață aristocratic au fost definitiv distruse acolo de Războiul de Secesiune. Filozofia optimistă a Luminilor, egalitatea de șanse pentru toți, stăpânirea naturii sunt strâns legate de ideea pe care și-o fac americanii despre istoria și destinul lor. Religiozitatea, tendința moralizatoare, multitudinea de confesiuni și secte au împiedicat ciocnirea dintre clerici și intelectuali, care a jucat un rol atât de important în Europa modernă. Naționalismul n-a fost ațâțat de luptele împotriva unui dușman ereditar sau de revolta împotriva unei dominații străine.

Doctrina egalitarismului n-a fost combativă, pentru că ea nu se lovea de opoziția nici a aristocrației, nici a Bisericii. Conservatorismul de tip englezesc nu avea de apărat, în Statele Unite, relații interumane sau instituții, împotriva presiunii maselor, spiritului liber-cugetător sau tehnicii. Dimpotrivă, tradiția, conservarea valorilor și liberalismul mergeau mână în mână, fiindcă americanii aveau datoria să mențină tradiția Libertății. Adevărata problemă a fost, pentru americani, reconcilierea ideilor cu ordinea reală, fără să le trădeze pe cele dintâi, nici s-o sacrifice pe aceasta din urmă. Oamenii politici au acționat în maniera conservatorilor britanici, dar apelând, uneori, și la limbajul filozofilor francezi.

Pentru că existența lor istorică începuse cu doctrinele nonconformiștilor britanici și ale secolului Luminilor, Statele Unite n-au cunoscut o mișcare socialistă puternică: progresul economic rapid, șansa oferită celor mai energici,

reînnoirea permanentă a unui subproletariat, datorită imigrației și negrilor, eterogenitatea maselor, datorată existenței atâtor naționalități, au împiedicat formarea unui partid comparabil cu cel al social-democrației germane sau cu partidul laburist englez. Relația dintre conflictele de interese și disputele de idei a fost diferită acolo de cea propusă de modelul european.

Sarcina de a-i integra în comunitate pe noii-veniți îi revine societății, nu Statului. Opunându-se regimului, aceștia și-ar refuza singuri cetățenia la care aspiră. Socialiștii au fost întotdeauna suspecți, pentru că teoriile lor păreau împrumutate din afară, mai ales din Europa, condamnată pentru despotismul, viciile sau capriciile ei. Naționalismul părea mai apropiat de încrederea orgolioasă în valoarea unică a lui „modului de viață american", decât de reluarea, la nivelul întregii colectivități, a voinței de putere a statelor.

Formarea partidelor, în funcție de considerații regionale, dar și sociale, interzicea numirea unui partid de stânga și a altuia, de dreapta. Partidul emancipării sclavilor să fi fost de stânga, iar cel care apăra statele împotriva puterii federale — de dreapta? Partidul lui Lincoln, aliat al mediilor industriale sau bancare din Est, nu trecuse totuși, din acest motiv, de la stânga la dreapta.

Antiteza a recăpătat, poate, o anumită semnificație în cursul ultimilor ani, odată cu marea criză și cu politica de *New Deal*. În orașe, cu excepția Sudului, partidul democrat a devenit partidul minorităților naționale și al celor mai mulți dintre muncitori și negri. Societatea aleasă, băncile și mediile de afaceri, au rămas favorabile republicanilor. În anii '30, din programul și practica democraților făceau parte ostilitatea față de trusturi și de Wall Street, introducerea legilor sociale, reglementarea concurenței, sprijinul acordat sindicatelor. Majoritatea transformărilor, produse în timpul președinției lui F.D. Roosevelt, sunt ireversibile, esențială fiind, de altfel, extraordinara prosperitate dintre anii 1941-1954, de care măsurile guvernamentale nu sunt răspunzătoare decât parțial.

Acest „liberalism" semăna cu cel al stângii europene mai mult ca oricând, pentru că includea elemente, atenuate și americanizate, ale socialismului (ale laburismului, mai degrabă decât ale socialismului doctrinar). Din acest motiv, era vulnerabil. Reformele aduse de *New Deal* mergeau în direcția etatismului și, prin urmare, trădau vechea tradiție americană.

Astăzi, în Statele Unite, conflictele economice sunt de ordin tehnic, și nu ideologic. Republicanii, ostili din principiu expansiunii Statului federal și cheltuielilor publice, au redus substanțial numai bugetul de apărare națională. Au lăsat intacte legile sociale, ba chiar au ameliorat câteva dintre ele și au lansat, contra voinței lor, un modest program de construcție. Nu le place deloc regimul pe care și l-au asumat, tot așa cum conservatorii englezi deplâng serviciul de sănătate gratuit și impozitele nemăsurate pe moștenire. Dar nici unii, nici ceilalți nu sunt în stare să schimbe cursul evenimentelor. În Marea Britanie, oamenii de afaceri și intelectualii nu pun sub semnul întrebării lucrurile deja înfăptuite. În Statele Unite, există opinia că medicina socializată ar fi prima etapă a socialismului, el însuși greu de deosebit de comunism; că esența americanismului ar fi amenințată de manipularea ratei dobânzii sau de creșterea numărului de funcționari.

Nici conflictele dintre ideologiile venite din Europa, nici controversele asupra modalităților folosite de un regim necontestat nu sunt propriu-zis americane. În schimb, disputele tradiționale încep să fie dominate, încetul cu încetul, de efortul de a surprinde trăsăturile originale ale economiei americane în raport cu economiile europene și caracteristicile civilizației americane, față în față cu provocarea sovietică.

Prin ce se deosebește capitalismul american de cel britanic, german sau francez? Cum funcționează concurența? În ce măsură concentrările economice sunt favorabile sau se opun progresului tehnic? Unii liberali au luat atitudine în favoarea marilor corporații (David Lilienthal). Unii eco-

nomiști (J.K. Galbraith) au elaborat o teorie a concurenței economice, care pleacă de la teoria politică a echilibrului de forțe. Aflată în marginea invectivelor contra „socialismului invadator", în afara republicanilor care aspiră la o societate de indivizi liberi, egali și responsabili sau a doctrinarilor care imaginează un mecanism al prețurilor, nefalsificat de puterile publice, o parte a *intelighenției* americane încearcă să surprindă originalitatea unei experiențe istorice fără precedent.

Conștientizarea acestei experiențe este impusă de rivalitatea mondială față de Uniunea Sovietică. Adversarul invocă o ideologie: de la ce idei se revendică Statele Unite? Propaganda n-a putut da un răspuns la această întrebare. Reușita americană nu se pretează la o analiză sistematică. Proletariat, revoluție permanentă, societate fără clase — postul de radio *Vocea Americii* se străduiește să-i smulgă comunismului câteva dintre cuvintele sale sacre — fără să-și convingă ascultătorii. Revoluția comunistă poate trece de la o țară la alta, pentru că este opera unui partid și a violenței, dar nu și revoluția americană, fiindcă ea presupune acțiunea întreprinzătorilor, înmulțirea grupurilor private și inițiativa cetățenilor.

Controversele în materie de politică externă reprezintă un alt aspect al acestei conștientizări. La un nivel inferior, se face schimb de argumente și de invective la adresa acelorași subiecte ca în Europa: ce parte trebuie acordată pregătirilor militare și ajutorului economic? trebuie sau nu recunoscut guvernul lui Mao Zedong? Deși aceste întrebări nu au nici o legătură cu interpretarea stalinismului sau cu intensitatea anticomunismului, legea „amalgamului pasional" funcționează: aceiași oameni înclină să explice totalitarismul prin industrializarea accelerată, să pledeze pentru recunoașterea lui Mao, să-l denunțe pe McCarthy și maccarthysmul și devin suspecți în ochii celeilalte școli, care vrea să economisească banii contribuabilului, oscilează între izolaționism și ura față de comunismul chinez și nu este niciodată mulțumită de măsurile de securitate.

Poate că asemenea dezbateri pasionate, dintre care cea mai celebră a fost aceea care a urmat revocării din funcție a generalului MacArthur[2], au marcat etapele unei educații politice. Pentru prima dată, Statele Unite cunosc o soartă asemănătoare cu aceea a țărilor europene, vreme de multe secole: își duc existența în prezența unui dușman de care se tem în fiecare zi. Împotriva moraliștilor pregătiți să pornească în cruciadă, împotriva militarilor care susțineau că nimic nu înlocuiește victoria în luptă, Președintele și Secretarul de Stat au acceptat, în Coreea, un compromis, ale cărui valoare morală consecințe diplomatice erau la fel de importante.

Renunțarea la victorie contrazicea strategia folosită în cele două războaie mondiale. Ea însemna un fel de convertire la realism. Se negocia cu agresorul, în loc să fie pedepsit. Izolate cu bună știință de vâltoarea politicii mondiale din secolul XIX, Statele Unite au putut să se consacre punerii în valoare a teritoriului lor, fără să se îngrijească de imaginea pe care o aveau printre țările lumii. Marea Republică a luat cunoștință, în același timp, de puterea sa, dar și de limitele acestei puteri. Odată condamnată să joace un rol mondial, ea își descoperă singularitatea. Rezultatul unui asemenea examen de conștiință ar putea s-o conducă la o filozofie pluralistă și empirică în ceea ce privește politica internațională.

---

[2] *Douglas MacArthur* (1880-1964) a luat parte la trei războaie importante (cele două războaie mondiale și războiul din Coreea) și a ajuns până la rangul de General de Armată, fiind una dintre cele numai cinci persoane care au ocupat această poziție în toată istoria Statelor Unite. MacArthur a fost comandantul suprem al forțelor americane din Pacific în al Doilea Război Mondial și a primit, în numele Statelor Unite, capitularea Japoniei, în 1945. Între 1945 și 1951, a comandat ocupația militară americană din Japonia și a forțat democratizarea țării. Strateg desăvârșit, dar și foarte orgolios, a fost înlăturat de la comandă de Președintele Truman în aprilie 1951, pentru nesubordonare, în urma apelului public făcut de general, ca războiul din Coreea să fie extins și împotriva Chinei comuniste (*n. tr.*).

Marea dispută dintre intelectualii francezi are aceeași miză — comunismul —, dar se desfășoară într-un cu totul alt mod. Cu toate că există un partid comunist puternic în Franța, intelectualii staliniști nu sunt angajați în veritabile dezbateri cu confrații lor necomuniști. Fizicienii, chimiștii sau medicii de orientare sau de convingere comunistă nu dispun nici de laboratoare, nici de metode proprii; în afară de ce spun revistele de partid, ei ignoră tot ce înseamnă materialismul dialectic.[3] Cu mici excepții, nici specialiștii din științele umaniste nu se îngrijesc mai mult în această privință. Cât despre profesorii de la Sorbona care, fără a fi înscriși în partid, semnează petiții împotriva reînarmării Germaniei sau împotriva războiului bacteriologic, ei scriu cărți despre virtute, neant sau existențialism, care n-ar fi sunat cu mult diferit, dacă Stalin n-ar fi existat niciodată. Orice s-ar spune, comunismul îi pune Franței o problemă politică, nu spirituală.

Societatea franceză suferă de o încetinire a progresului economic. Răul, de atâtea ori denunțat de economiștii de dreapta și de stânga, se manifestă prin alternanțele de inflație și stagnare, prin supraviețuirea unor întreprinderi anacronice, prin dispersia aparatului de producție și prin slaba productivitate a unei părți importante a agriculturii. Această criză, amplificată de erorile făcute în perioada 1930-1938 și de al Doilea Război Mondial, a fost pregătită de scăderea natalității și de protecționismul agricol, introdus la sfârșitul secolului XIX. De zece ani încoace, criza este pe cale de a fi depășită.

Nimeni nu și-a dorit, în Franța, un regim și o structură a economiei. Ele îi pot fi imputate burgheziei, dacă burghezia este considerată clasa conducătoare. Dar, în aceeași

---

[3] Ceea ce nu înseamnă: a) că intelectualii comuniști nu încearcă să „saboteze"; și b) că se arată obiectivi în domeniile care ating obiectul credinței lor: cărțile de geografie comuniste referitoare la Uniunea Sovietică sunt discret orientate, dar orientate după preferințele lor, și nu în funcție de materialismul dialectic.

măsură ca și directorii de trusturi sau oamenii politici, alegătorii obișnuiți au fost de acord cu măsurile care au frânat, încetul cu încetul, dezvoltarea economiei. În marea lor majoritate, francezii au preferat să-și organizeze timpul liber, decât să-și sporească nivelului de trai, au preferat subvențiile și alocațiile de stat, și nu rigorile concurenței.

Înainte de 1914, capitalistul prin excelență era ilustrat de proprietarul de imobile sau de pământuri: de atunci, el a fost tratat mai rău decât orice altă categorie socială. Veniturile capitalului — valori mobiliare sau capital funciar și imobiliar — reprezintă astăzi, în Franța, un procent din venitul național mai mic decât în orice altă țară din Occident (mai puțin de 5%). Cei care dețin puterea financiară — din industria sfeclei de zahăr sau alții — exercită presiuni deloc discrete asupra puterilor publice, pentru a-și apăra interesele. Legea celor 40 de ore de lucru pe săptămână a fost și o măsură malthusiană. Nici o guvernare n-a fost mai malthusiană decât aceea a Frontului Popular.

Dezbaterea internă asupra atitudinii față de comuniști se deosebește, fără să se despartă, de dezbaterea asupra diplomației de urmat față de tabăra sovietică. Experții, care doresc dezvoltarea economiei, se întreabă dacă o majoritate de dreapta sau de centru ar fi capabilă să promoveze progresul economic. Literații reiau, din rațiuni diferite, argumentele experților: în ochii lor, numai o majoritate de stânga prezintă garanții împotriva dominației banilor și pentru o politică de pace. Toate țările din Europa au bevaniștii și neutraliștii lor, adversari ai Pactului Nord-Atlantic. Francezii, însă, au elaborat cu mai multă subtilitate diversele interpretări posibile, pentru că au, mai mult decât britanicii sau americanii, gustul discuțiilor de idei (chiar, sau mai ales, fără consecințe practice).

Acest gen de discuții sunt, probabil, mai puțin sterile decât par. Comuniștii au admis, odată pentru totdeauna, că cele două tabere duc un război, la capătul căruia tabăra socialistă va fi singura supraviețuitoare. Necomuniștii nu trebuie să accepte o asemenea viziune asupra lumii, nici

măcar dacă se inversează valorile. Refuzând dogmatismul, ei nu pot fi de acord nici că Occidentul se definește prin proprietatea privată, prin goana după profit sau prin instituțiile reprezentative, nici că lumea sovietică, fixată pentru totdeauna în stalinism, este incapabilă să ajungă, prin propria credință, la o interpretare care să accepte instaurarea progresivă a păcii. Comuniștii vor ca strategia sovietică să fie conformă cu imaginea pe care o dă despre ea doctrina de popularizare. Anticomuniștii, la rândul lor, își doresc ca ea să corespundă doctrinei ezoterice (război ireversibil etc.). Rareori se întâmplă ca istoria să fie atât de logică. Realitatea se află sau se va afla undeva la mijloc, între sensul vulgarizator și cel ezoteric; strategia de a cuceri lumea rămâne o intenție nedeclarată a conducătorilor, care nu le dictează conduita efectivă.

Intelectualilor le place să ducă dezbaterea economică și pe cea diplomatică în termeni ideologici. Cea mai bună metodă de a accelera progresul economic, combinația parlamentară susceptibilă de a favoriza dezvoltarea economică, fără să permită repetarea „loviturii de la Praga"[4] sunt subiecte care-i interesează pe francezi, dar nu întreaga omenire. Speculațiile legate de o politică externă care să nu fie nici aceea a sateliților Uniunii Sovietice, nici aceea a partenerilor Pactului Nord-Atlantic nu rămân fără consecințe, de vreme ce paralizează diplomația franceză, dar nu au o semnificație universală. Obișnuiți să vorbească în numele tuturor, nutrind ambiția de a juca un rol pe plan mondial, intelectualii francezi se chinuiesc să ascundă provincialismul controverselor lor sub cioburile filozofiilor istoriei din secolul XIX. Comuniștii, prin faptul că acceptă profețiile marxiste în beneficiul partidului comunist, și revoluționarii, fiindcă reiau, cu titlu de ipoteză, aceleași profeții formalizate, reușesc, în egală măsură, să se sustragă condiției unei națiuni de rangul doi. În loc să-și pună

[4] Denumire dată mișcării politice prin care partidul comunist a pus mâna pe putere în Cehoslovacia, în 1948 (*n. tr.*).

întrebarea normală: ce este de făcut atunci când muncitorii votează, în număr mare, pentru partidul comunist, într-o țară situată, și geografic, și spiritual, în interiorul taberei occidentale?, ei meditează asupra vocației revoluționare a unui proletariat visat de Marx și postulează echivalența mitică dintre proletariat și partidul comunist.

Într-un anume sens, dezbaterea franceză are o importanță exemplară. Franța nu a creat instituții nici politice (libertăți personale, adunări deliberante), nici economice, caracteristice lumii moderne. A elaborat, însă, și a difuzat ideologiile tipice ale stângii europene: egalitatea între oameni, libertatea cetățenilor, știința și libera-conștiință, revoluția și progresul, independența națiunilor, optimismul istoric. Cei doi „giganți" se pretind a fi, și unul, și celălalt, moștenitori ai acestor ideologii. Intelectualii europeni nu se recunosc nici într-o tabără, nici în cealaltă. Ce ar trebui să facă: să încline spre Uniunea Sovietică, reluând temele profetismului marxist, sau înspre Statele Unite, în ciuda respectului pentru pluralismul spiritual? Sau să respingă calea civilizației tehnice actuale, sub oricare din cele două forme ale ei? Intelectualii francezi nu sunt singurii care-și pun aceste întrebări: ele îi preocupă pe intelectualii din toate țările umilite de declinul național și care păstrează nostalgia valorilor aristocratice.

Arta intelectualilor britanici constă în a reduce la termeni tehnici conflicte adesea de origine ideologică; aceea a intelectualilor americani — să transforme în dispute morale controverse care privesc mai degrabă mijloacele decât scopul, iar arta intelectualilor francezi — să ignore și, adeseori, să agraveze problemele proprii națiunii prin ambiția lor de a gândi în numele întregii omeniri.

Intelectualii japonezi și modelul francez

Intelectualii suferă de neputința de a schimba cursul evenimentelor, dar nu-și cunosc bine puterea de influență.

La urma urmei, oamenii politici sunt niște discipoli ai profesorilor sau ai scriitorilor. Doctrinarul liberalismului nu are dreptate, atunci când explică progresul socialismului prin difuziunea de idei false. Și totuși, teoriile vehiculate în universități devin, câțiva ani mai târziu, niște evidențe acceptate de către administratori și miniștri. Inspectorii fiscali sunt keynesieni în 1955, deși refuzau să fie în 1935. Într-o țară precum Franța, ideologiile literaților influențează maniera de a gândi a guvernanților.

În țările altele decât cele occidentale, rolul jucat de intelectuali, în sensul larg al termenului, este și mai mare. În Rusia și în China, dar nu și în Anglia sau Germania, niște partide, la început mici, având membri recrutați mai ales dintre licențiați, au schimbat destinul popoarelor respective și, odată ajunse la putere, au impus un adevăr oficial. În Asia sau în Africa, conducerea mișcărilor revoluționare sau a statelor care și-au cucerit recent independența a fost preluată de licențiați.

Rolul intelectualilor asiatici și orientarea lor spre marxism au fost adeseori explicate. Vom reaminti, în câteva cuvinte, esențialul acestor explicații. Ideile progresiste, de care se pătrund profesorii și studenții din universitățile occidentale, tind să-l „alieneze" pe tânărul intelectual din societățile tradiționale și să-l facă să se ridice împotriva dominației europene. Această dominație aruncă în derizoriu principiile democratice, iar societățile respective, aproape întotdeauna ierarhice și inegalitare, întemeiate pe credințe pe care spiritul liberului-arbitru nu le poate respecta, apar ca fiind scandaloase din perspectiva optimismului inspirat de filozofia raționalistă. Revoluția rusă și scriitorii occidentali au contribuit la popularizarea ideilor socialiste. Tot așa, marxismul lui Lenin, adoptat de comuniști, pune accentul pe exploatarea lumii de către europeni. Prea puțin contează că analizele lui Lenin îi datorează la fel de mult lui Marx, ca și unor sociologi burghezi, critici ai imperialismului, precum Hobson.

Dincolo de aceste generalități, care sunt circumstanțele care determină, în fiecare caz, conținutul și forma dezbaterii? Să luăm, mai întâi, exemplul Japoniei, unde intelectualii (mai ales în sens restrâns, de scriitori și artiști) par să urmeze modelul francez. Majoritatea sunt de stânga, mai mult sau mai puțin simpatizanți ai comunismului, dar fără să-i treacă pragul. Ca și în Franța, guvernul practică o alianță strânsă cu Statele Unite, dezaprobată cu resemnare de cea mai mare parte a literaților.

Analogiile se impun imediat și evident. Și în Japonia, intelectualii se simt umiliți de faptul că țara lor este întreținută și protejată de Statele Unite. Japonia a fost, până de curând, inamicul Statelor Unite, iar Franța — aliatul lor, dar acest trecut nu ne împiedică să vorbim despre similitudinea condiției lor în prezent. Nici una, nici cealaltă țară nu întrevăd la orizont o perspectivă de măreție. Din momentul în care China, unificată sub o conducere puternică, se lansează pe calea industrializării, Japonia e condamnată la o poziție subordonată, fie în cadrul sistemului maritim al Statelor Unite, fie în cadrul sistemului continental sino-rusesc. Presupunând că acesta din urmă s-ar dezagrega, Japonia n-ar mai avea, oricum, nici o șansă de noi cuceriri, ar avea cel mult posibilitatea de manevră în cadrul unei diplomații de păstrare a echilibrului între cele câteva mari puteri. La fel se întâmplă și cu Franța: fie că face parte sau nu din Europa occidentală, ea păstrează un loc onorabil pe scena mondială. Dar, prin dimensiunile și resursele sale, este exclusă dintre țările de prim rang.

Japonia se simte legată de țările de care o desparte alianța cu americanii și străină de cele de care o apropie opoziția celor două blocuri. Fenomenul se manifestă în mod diferit în fiecare caz, dar asemănarea în profunzime nu este mai puțin surprinzătoare. Franța ezită să se alăture Germaniei, chiar și redusă la jumătate, sau să se considere dușman al Rusiei, chiar și comuniste. Japonia nu este bine văzută de nici o țară anticomunistă din Asia — nici de Coreea de Sud și Filipine, convertite în întregime la cauza

Statelor Unite, nici de Indonezia sau Birmania, țări independente, neutre și simpatizante ale stângii. Deși a fost adversara Chinei, Japonia resimte absurditatea unei „cortine de bambus" între cele două mari civilizații ale Asiei septentrionale. Rezistența față de Uniunea Sovietică ar fi singurul aspect al politicii actuale, susținut și justificat de un sentiment național.

Din punct de vedere economic, situația Japoniei prezintă câteva trăsături comune cu cea a Franței. Diferențele sunt evidente: populația celor patru insule a depășit optimul de putere și bunăstare. Șaizeci de milioane de locuitori își extrag hrana din sol și nu importă decât materiile prime ale industriei. Având nouăzeci de milioane, țara trebuie să aleagă între niște investiții costisitoare, care să facă să crească recolta, și importul unei cincimi din orezul consumat. Franța este cu mult sub valoarea optimă de putere și bunăstare, în ciuda creșterii natalității. Venitul pe cap de locuitor și nivelul de trai sunt, în Japonia, mult inferioare celor din Franța (un profesor universitar din Tokio câștiga 25.000-30.000 de yeni pe an, în 1953, adică, la cursul actual de schimb, de trei sau patru ori mai puțin decât colegul său de la Paris).

Ținând seama de diferențele dintre Europa și Asia, putem spune că situația Japoniei este comparabilă cu cea a Franței. Nici aici, nici acolo, intelectualii nu sunt tratați pe măsura aspirațiilor lor. Și aici, și acolo, se întâlnesc uzine moderne, alături de ateliere cu caracter mai mult artizanal, decât industrial. Opozanții îi denunță pe conducătorii trusturilor (mai reale în Japonia decât în Franța), uitând că puzderia de întreprinderi minuscule este uneori mai dăunătoare productivității, decât concentrarea puterii economice în mâinile câtorva oameni.

Japonia a cunoscut și mai puțin decât Franța capitalismul autentic, de model protestant, libera concurență sau recrutarea celor mai capabili după criteriul reușitei. Statul a avut un rol decisiv în procesul de industrializare, încredințând sau transferând corporațiile câtorva mari familii.

Gestiunea, care trecea drept un serviciu public, era monopolizată de „feudali". Denunțarea marxistă a capitaliștilor, baroni ai erei moderne, obține ușor audiență în Japonia. Cu toate că societatea japoneză nu este deloc stagnantă, că economia este dinamică, circumstanțele au creat o disproporție între ceea ce așteaptă intelectualii de la națiune și ceea ce poate să le ofere aceasta — disproporție pe care o observăm și în Franța actuală.

Cultura japoneză este esențialmente literară și artistică. Intelectualii recurg la jargonul democratic și se cred sincer atașați și de ideile liberale, și de cele socialiste. În adâncul lor, poate că pun mai presus de toate arta de a trăi și frumusețea. La nivel verbal, denunță capitalismul american; din punct de vedere afectiv, detestă stilul american dezordonat și cultura de masă, vulgarizatoare. Valorile tradiționale țineau de o morală nobilă, asemănătoare cu cea a cântecelor de gestă din Europa medievală: simțul datoriei, loialitatea față de cel superior, subordonarea pasiunilor față de morală. Conflictul între o datorie și alta sau conflictul între iubire și datorie sunt teme frecvente ale operelor literare. Viața cotidiană este reglementată de reguli stricte, care reprimă spontaneitatea și-l obligă pe fiecare la respectul ordinii sociale. Ocupantul îi seduce pe oamenii simpli, iar pe cei delicați îi rănește prin libertățile sale și prin egalitatea aparentă în relațiile umane. Atenției japonezului de a-i acorda fiecărei clipe, fiecărei flori, fiecărei mese o frumusețe unică, i se opune grija americanului pentru eficiență. Sentimentul că „modul de viață american", ilustrat de *Readers' Digest*, de divertismentul pentru toți, de reclamele zgomotoase, se face vinovat de agresiune împotriva formelor superioare de cultură este la fel de răspândit printre intelectualii din Japonia ca și printre cei din Franța (deși cei dintâi și-l exprimă, probabil, mai puțin clar decât cei din urmă). În ambele cazuri, împrumuturile de la instituțiile americane apar drept niște caricaturi ale modelelor: benzile desenate de la Tokio le depășesc în vulgaritate pe cele de la Detroit. În același timp, criticile ezită să invoce

argumentul culturii, care ar suna reacționar. Ele preferă să pună tot răul pe seama „capitalismului".

Poate că aici se află motivul profund al atitudinilor comune intelectualilor francezi și celor japonezi. Și unii, și ceilalți subscriu la sistemul de gândire progresistă, îi denunță pe feudali, visează la investiții, la un nivel de trai ridicat, la un consum rațional. De fapt, ei detestă americanismul nu din cauza lui McCarthy sau a capitaliștilor, ci pentru că sunt umiliți de puterea americană și simt că valorile culturii sunt amenințate de mase, a căror emancipare trebuie, totuși, s-o promoveze, în numele ideologiilor pe care le proclamă.

Plecând tot de aici, surprindem diferențele profunde între situația *inteligheнției* japoneze și aceea a *intelighenției* franceze. Știința pozitivă, tehnica industrială, consumul rațional, băncile și creditele, instituțiile economiei moderne nu sunt mai puțin specifice Franței, decât Statelor Unite. Probabil că deosebirea dintre cele două modele — cel francez și cel american — ale societății industriale este mai mare decât cea dintre două modele europene, dintre cele francez și german sau francez și britanic. Nici uzinele de automobile, nici instituțiile reprezentative, nici sindicatele muncitorești, nici organizarea muncii nu marchează o ruptură de tradițiile naționale. Nu-i nevoie să admitem existența unei metafizici potrivit căreia fiecare cultură constituie o unitate, având un destin unic, pentru a recunoaște că nimic, în Japonia de ieri, nu anunța apariția unui Parlament, a aparatelor fotografice sau a principiilor de la 1789.

Intelectualii de la Tokio, nostalgici după Montparnasse sau Saint-Germain-des-Prés, pot foarte bine să dezvolte și acolo aceleași ideologii politico-economice ca și *intelighenția* franceză. Însă la Tokio ideologiile respective se răspândesc într-un mediu cu totul diferit, fiindcă ele aparțin civilizației occidentale, care, de un secol încoace, macină edificiul Japoniei istorice.

Majoritatea culturilor nu s-au dezvoltat precum monadele lui Leibniz, fiecare în legea ei, fără să primească sau

să dea ceva, ci dimpotrivă, înmulțindu-și împrumuturile și prelucrând ideile, obiceiurile și credințele împrumutate. Cultura japoneză a împrumutat o religie originară din India, care se răspândise în Iran și în China, și-a luat de la chinezi sistemul de scriere și formele inițiale de arhitectură, sculptură și pictură; asupra tuturor acestor împrumuturi, ea și-a pus amprenta propriului geniu. Reformatorii din Era Meiji au încercat să ia din Occident ceea ce considerau a fi indispensabil pentru puterea militară, ea însăși o condiție a independenței. Ei au înțeles că puterea militară nu cerea numai tunuri și disciplină, ci și un sistem social; au introdus o legislație de tip occidental, universități, cercetarea științifică. Simultan, s-au străduit să restaureze cultul împăratului și spiritul tradițiilor seculare. Această combinație era instabilă, așa cum vor fi, vreme de multe secole, toate combinațiile între societatea industrială, venită din Occident, și credințele asiatice. Ceea ce nu a împiedicat edificarea unei mari puteri, care poate că ar fi durat mult timp, dacă n-ar fi fost aventura cuceririlor și catastrofa din cel de-al Doilea Război Mondial.

Ocupația americană a consolidat influența occidentală și a slăbit tradițiile japoneze. Morala, care se confunda adesea cu religia, era legată de continuitatea imperială, de exaltarea patriotică și de rolul clasei nobile reprezentate de *daimon*-i și samurai în reconstrucția țării. Militarii și-au pierdut prestigiul, fosta clasă conducătoare s-a supus legii învingătorului, împăratul s-a dus să-l salute pe generalul MacArthur și se comportă, de atunci, ca un suveran constituțional. Reformele impuse de ocupanți — văzuți ca niște adevărați barbari — au lovit în obiceiurile seculare. Spiritul camaraderesc, al cărui spectacol americanii îl oferă zilnic, știrbește respectul acordat superiorilor și autorității.

Ca stare provizorie, intelectualii par să fie împărțiți, în sinea lor, între cultura moștenită și cultura împrumutată. Ei nu aderă în întregime nici la una, nici la alta. Instituțiile parlamentare, pe care reformatorii din Era Meiji le introduseseră fără să modifice principiile autoritare ale Constituției,

funcționează cu greu, lipsite de prestigiu și de strălucire. Forța partidelor conservatoare se sprijină pe votul celor de la sate. Locuitorii orașelor, pe jumătate dezrădăcinați, votează, în număr din ce în ce mai mare, cu partidele socialiste. Politica este de influență occidentală, așa cum sunt și muzica, teatrul, literatura sau sportul. Mulțimi uriașe de oameni asistă la meciurile de *baseball*, se îngrămădesc în sălile de concert. Piesele teatrului *Nô* devin niște curiozități pentru erudiți. Budismul și șintoismul nu fac obiect de credință pentru cei mai mulți dintre intelectuali.

Se vor converti aceștia la comunism, în cele din urmă? Aș răspunde mai degrabă negativ, în privința viitorului apropiat. *Intelighenția* japoneză nu va adera, probabil, din proprie inițiativă la comunism, cu excepția cazului în care China va oferi un model de comunism ameliorat. Dacă evenimentele — dezagregarea internă, dificultățile din ce în ce mai mari de ordin economic, integrarea inevitabilă în Asia sovietică — ar favoriza victoria partidului comunist, *intelighenția* nu ar opune nici o rezistență spirituală. Comunismul ajuns la putere n-ar trebui să alunge din suflete credința în mântuire, nici să distrugă puterea seculară a Bisericii. În locul vidului lăsat de epuizarea vechii ordini, el n-ar avea decât să ridice o nouă ierarhie, susținută de noi credințe.

India și influența britanică

Modul de gândire al intelectualilor japonezi n-a fost decât în mică măsură influențat de intelectualii francezi.[5] Influența a fost posibilă pentru că situația, complexele și contradicțiile celor două *intelighenții* erau, măcar în parte,

[5] Poate că afirmația este prea tranșantă. Literatura franceză a exercitat, de la sfârșitul secolului XIX încoace, o influență asupra literaturii japoneze. Scriitorii niponi au imitat stilul artistic al francezilor, înainte să le imite și atitudinile politice.

aceleași. Japonezii îi citesc pe André Gide și pe Jean-Paul Sartre cu aceeași pasiune. Ei găsesc o justificare a atitudinii lor progresiste în opiniile celui din urmă și nu sunt deloc mișcați de cartea celui dintâi, *Revenirea URSS-ului*.

Nu același lucru se întâmplă în țările din Asia — India sau Birmania —, care s-au aflat sub dominație britanică și și-au obținut independența imediat după al Doilea Război Mondial. Și acolo, majoritatea intelectualilor sunt progresiști, dar nu sunt comuniști; la nivel verbal sunt mai mult antiimperialiști decât anticomuniști, dar în sinea lor sunt mai îngrijorați de planurile lui Mao Zedong, decât de cele ale Președintelui Eisenhower.

Trei factori mi se par determinanți, în această privință: modelul național de influență occidentală, atitudinea față de religie și trecut, forța relativă a convingerilor liberale și a celor socialiste.

Nimic nu-l fascinează mai mult pe călător, decât caracterul *național* al instituțiilor venite din Europa sau America, pe care le regăsește la Tokio, la Hong-Kong, la Saigon sau la Calcutta. Japonia, care nu s-a aflat sub dominație străină înainte de 1945, și-a trimis juriștii, scriitorii, oamenii de stat, filozofii în diferite țări. Majoritatea profesorilor japonezi vorbesc *o singură* limbă străină — nu întotdeauna aceeași. Restaurantele occidentale din Tokio sunt franțuzești, nemțești, englezești sau americane; instituțiile politice sau școlile științifice poartă, fiecare în parte, amprenta Franței, a Germaniei, a Marii Britanii sau a Statelor Unite. Nimic asemănător în India, unde Occidentul e cunoscut numai în versiunea oferită de cultura britanică. Intelectualii influențați de Anglia reacționează altfel la politică, decât cei supuși influenței franceze sau americane.

Influența franceză conduce la creșterea numărului de revoluționari. Cultul Revoluției, înclinația către sublima abstracțiune, gustul pentru ideologie și indiferența față de realitățile ingrate care conduc destinul colectivităților sunt niște virtuți sau vicii contagioase. Intelectualii obișnuiți cu acest climat sunt adeseori și francezi, și naționaliști.

Cultura noastră provoacă nerăbdarea, care se naște din contrastul între ceea ce există și ceea ce ar trebui să fie, între lipsa de măsură a ambițiilor și conservatorismul moravurilor; ea se pregătește chiar să se supună unei discipline stricte, în numele unei libertăți extreme.

Pe alte căi, influența americană riscă să ajungă la rezultate similare. Ea nu afirmă că „nu există dușmani la stânga" sau că sistemul capitalist este rău în sine, ci răspândește un optimism nelimitat, depreciază trecutul și tinde să adopte instituții care distrug, prin ele însele, unitatea colectivă.

Statele Unite sunt considerate astăzi apărătorul reacțiunii anticomuniste. Necesitățile, corect sau greșit interpretate, ale războiului rece le-au împins uneori la o defensivă contrară unei vocații care, așa cum singuri declară americanii, se exprimă în celebra formulă „guvernarea poporului de către popor, pentru popor"[6]. Toate societățile tradiționale, inegalitare și ierarhice, sunt condamnate de acest mesaj, care le acordă încredere oamenilor, și nu Puterii, care îndeamnă la împărțirea autorității, la întărirea sindicatelor, a administrațiilor locale sau provinciale. (În Japonia, autoritățile instaurate de ocupație au mers până acolo, încât au suspendat poliția de Stat.)

Influența americană nu reușește să difuzeze ceea ce, în patria de origine, a dus la slăbirea Statului și la întărirea grupurilor profesionale, la lipsa de unitate religioasă compatibilă cu puterea, la prosperitatea și coeziunea colectivității, anume: adeziunea cvasi-unanimă la patria americană, simțul civic al individului, respectul drepturilor personale, religiozitatea nedublată de dogmatism, dar combinată cu un pragmatism împins până la cultul eficienței. În lipsa acestor credințe sau atitudini, optimismul Luminilor, care proclamă egalitatea oamenilor și dreptul la fericire, creează același gol în sufletul individului ca și în sânul societății și

---

[6] Formulă folosită de Președintele Abraham Lincoln în așa-numita „Alocuțiune de la Gettysburg", din 19 noiembrie 1863 (*n. tr.*).

conduce la comunism, văzut ca reacție împotriva „modului de viață american", și nu ca o prelungire a ideologiei franceze.

Educația britanică, mai puțin ideologică decât cea franceză, mai puțin optimistă decât cea americană, nu-l alienează pe intelectual în aceeași măsură. În loc să elaboreze doctrine, ea creează obișnuințe, dă naștere mai degrabă dorinței de a imita diverse practici, decât de a reproduce un anumit limbaj. Admiratorul Marii Britanii ar vrea ca Parlamentul de la New Delhi să semene cu cel de la Westminster. Nu cred că vreun intelectual din Indochina sau Maroc visează să existe, în țara lui, o adunare națională asemănătoare cu cea de la Palatul Bourbon. Ucenicii britanicilor își iau modelul din realitate, cei ai francezilor — din ideologia Occidentului. Realitatea este întotdeauna mai conservatoare decât ideologia.

În Ceylon, Birmania sau India, persoanele care și-au asumat conducerea statelor independente au simțul legalității, preferă metodele progresiste, se opun înregimentării și detestă violența. Se spune adesea că budismul îi îndepărtează pe intelectuali de comunism: sub această formă, afirmația mi se pare îndoielnică. Alte circumstanțe, dincolo de afinitatea sau de respingerea spirituală, determină cursul istoriei politice în Asia, în secolul XX. Este adevărat: comunismul pare atractiv, cu atât mai mult, cu cât tronul lui Dumnezeu a rămas liber. Atunci când nu se mai simte legat de comunitate sau de religia părinților, intelectualul se îndreaptă afectiv spre ideologiile progresiste. Diferența majoră dintre progresismul discipolilor lui Harold Laski sau Bertrand Russell și comunismul discipolilor lui Lenin se referă mai puțin la *conținutul*, cât la *stilul* ideologiilor respective și al adeziunii la ele. Dogmatismul doctrinei și adeziunea necondiționată a militanților sunt acelea care constituie originalitatea comunismului, inferior, în plan intelectual, variantelor deschise și liberale ale ideologiilor progresiste, superior poate doar pentru cel aflat în căutarea unei credințe. Intelectualul, care nu se mai simte legat

de nimic, nu se mulțumește cu opinii, ci vrea o certitudine, un sistem. Revoluția îi aduce opiul de care simțea nevoia.

Conducătorii Birmaniei, rămași budiști, s-au luptat cu curaj împotriva comunismului, chiar dacă și ei îmbrățișează o concepție progresistă. Într-o altă țară budistă, intelectualii aderă în număr mare la comunism: seducția exercitată de acesta din urmă depinde nu atât de conținutul vechii credințe, cât de dezrădăcinare. După cum influența occidentală îndeamnă la refuzul sau epurarea religiei naționale, intelectualul este împins la fanatism sau, dimpotrivă, este înclinat să integreze ideile progresiste într-un cadru religios, moștenit prin tradiție sau imitat după Occident.

Statul indian, care numără, proporțional, cei mai mulți alegători comuniști, este și cel în care există numărul cel mai mare de creștini, de misionari și de oameni care știu să scrie și să citească. Observatorul pesimist sugerează că, din momentul în care se trezește din somnul de veacuri, țăranul este înclinat spre revoltă. Trezindu-l, chiar dacă nu dorește acest lucru, misionarul îl lasă, dezarmat, pe mâna propagandiștilor noii credințe. Alți observatori presupun că, între o religie istorică, precum creștinismul, și o religie a Istoriei, precum comunismul, contagiunea se explică prin afinități. Cine a părăsit hinduismul și subscrie la esența divină a lui Isus Cristos, la speranța în sfârșitul timpurilor, va fi mai vulnerabil la profetismul unei erezii creștine, decât credinciosul unei Biserici esențialmente aristocratice sau al unei dogme cosmice.

Poate că faptul esențial este dat de ruptura dintre individ și mediu, iar prozelitismul unei religii venite din afară se datorează banilor. Elevii școlilor creștine, adesea chiar cei care au primit botezul, rupți de hinduism, insuficient integrați în lumea occidentală, nu mai au repere. Ei sunt progresiști, când vine vorba de economie sau de politică, fără ca ideile lor să aibă asigurat un fundament. Comunismul adună opiniile lor, dispersate și nesigure, într-un sistem satisfăcător pentru spirit, sustras îndoielii, și le impune o disciplină. Disciplină care-l va revolta pe intelectual,

încrezător în virtuțile libertății de spirit, dar care le va furniza dezrădăcinaților cadrul la care aspiră în sinea lor.

Forța sau slăbiciunea liberalismului reprezintă o altă explicație pentru numărul sau calitatea adeziunilor la comunism. Esența culturii occidentale, principiul triumfurilor ei, nucleul strălucirii sale este *libertatea*. Nu votul universal — instituție tardivă și discutabilă, de ordin politic; nu disputele parlamentare — o procedură, între altele, a guvernării democratice, ci libertatea de cercetare și de critică, cucerită progresiv, printre ale cărei condiții istorice s-au numărat dualitatea putere temporală / putere spirituală, limitarea autorității de stat și autonomia universităților.

Departe de a fi o prelungire a liberalismului burghez, comunismul este o întoarcere înapoi. Cu greu am putea să-l convingem de propria impostură sau, cel puțin, să-i convingem pe intelectualii progresiști de impostura lui, fiindcă orice transpunere instituțională a unui ideal democratic este o trădare. Guvernarea poporului de către popor nu este posibilă: argumentul că alegerile și pluralitatea partidelor sunt transpuneri mai puțin imperfecte ale suveranității populare, în comparație cu partidul unic, oricât de evident le-ar putea părea unora, dă naștere la contestări nesfârșite.

Îndoiala dispare în momentul în care avem în vedere valorile definitorii ale Occidentului: respectul persoanei și libertatea de cercetare. Toți cei ieșiți din universitățile occidentale au căpătat gustul acestei libertăți. Europenii, ce-i drept, și-au încălcat de prea multe ori, în afara Europei, propriile principii; au făcut astfel să pară suspecte pledoaria lor în favoarea democrației și rechizitoriul împotriva sovietismului. Cu toate acestea, prestigiul acestor valori este atât de mare, încât comuniștii nu îndrăznesc să le disprețuiască decât revendicându-se de la ele. Comuniștii răspândesc o nouă ortodoxie în numele unui pseudoraționalism. Intelectualul care și-a găsit echilibrul interior într-o atitudine conformă rațiunii va refuza dogmatismul.

Sau poate că va sfârși prin a-l accepta, în ciuda aversiunii pe care i-o provoacă, dacă experiența demonstrează eșecul metodelor liberale, fie în politică, fie în economie. Nici o țară din Europa n-a trecut prin etapa de dezvoltare economică pe care o cunosc astăzi India și China, sub un regim în același timp reprezentativ și democratic. Nicăieri, vreme de mulți ani în care populația creștea considerabil, uzinele se înălțau în cartiere mărginașe și se construiau căi ferate, nu au funcționat împreună libertățile personale, votul universal și parlamentul. S-au văzut cezarisme: vot universal și puterea absolută a unui singur om; regimuri parlamentare, dar în care votul era cenzitar și adunarea națională — aristocratică, sau monarhii constituționale. Contactul dintre civilizații a determinat tentative precum cea din India, de a instaura o republică democratică și parlamentară, care se străduiește să combine votul universal cu autoritatea legii și cu planurile cincinale.

Dificultățile sar în ochi. În epoca noastră, un regim democratic presupune libertatea de expresie pentru toate interesele coalizate, sindicate sau partide; el le interzice guvernanților să ia decizii arbitrare. În Europa, instituțiile reprezentative aveau ca funcție să limiteze sau să înlocuiască monarhiile, preluând ștafeta unei puteri autoritare. În Asia, ele urmează unei puteri absolute, coloniale sau imperiale, a cărei prăbușire lasă un gol pe care republica trebuie să-l umple, ca, de exemplu, în India sau Indonezia. Rareori a fost construit un stat prin supunerea la normele democrației liberale.

Sarcinile economice care le revin, în Asia, guvernelor formate din licențiați este la fel de grea. Elitele națiunilor independente adoptă aproape în unanimitate imperativul dezvoltării, care înseamnă industrializare, mai mult chiar decât creșterea resurselor alimentare. Ele au împrumutat de la stânga europeană predilecția pentru metodele socialiste. Acestea din urmă corespund uneori situației: ar fi eronat să contăm pe întreprinderile private într-o țară unde nu există întreprinzători, unde bogații se dedau la cheltuieli

exorbitante. Însă ar fi la fel de greșit să mizăm pe planificare, în absența statisticilor și a funcționarilor competenți, să înșirăm binefacerile datorate abundenței de dolari, dacă guvernele sunt incapabile să deschidă șantierele care să absoarbă capitalurile oferite.

Atât în Asia, cât și în Franța, intelectualii au tendința să confrunte ideologiile cu pretenție universală, proprietatea privată cu proprietatea publică, mecanismele de piață cu planificarea, în loc să supună unei analize concrete mediul național, cu scopul de a preciza în ce măsură o metodă sau alta ar răspunde circumstanțelor. Așa cum imitarea actualului regim parlamentar englezesc nu-i aduce Indoneziei sau Indiei garanția unei democrații eficiente, transpunerea practicilor capitalismului american sau ale laburismului nu răspunde exigențelor dezvoltării economice în țările așa-numite subdezvoltate. Orice și oricât ar împrumuta din afară, popoarele vor trebui să-și construiască singure viitorul.

O teorie generală ar lua ca punct de plecare ideea fazelor de creștere economică. Marx voise să pună pe seama succesiunii acestor faze transformările suferite de regimuri. Din nefericire, a sugerat o schemă inspirată de faptele cunoscute în epoca sa, dar dezmințite de istoria ulterioară. Metoda comunistă, în sensul atribuit de comuniști acestui termen, nu mai este văzută drept consecința necesară a maturizării, așa cum nu-i este indispensabilă nici industrializării accelerate.

Teoria care n-ar impune o tehnică anume în nici o fază ar putea arăta care sunt, în fiecare epocă, problemele de rezolvat. Ea ar da naștere la nenumărate controverse, pentru că aspirațiile intelectualilor sunt, în secolul XX, dificil de compatibilizat cu condiția unor țări care abia și-au căpătat independența, dar n-au scăpat încă de sărăcie.

Se spune că intelectualii vor rămâne progresiști și vor continua să nu vadă altă alternativă decât pe aceea a metodelor democratice sau a metodelor violente. Dar nu vor mai confunda laburismul din Marea Britanie, unde venitul

anual pe cap de locuitor depășește șapte sute de unități internaționale, cu aplicarea acelorași principii pe subcontinentul indian. Un serviciu de sănătate gratuit nu e nici măcar de conceput în India. Asigurarea împotriva șomajului i-ar sacrifica pe cei puternici în favoarea săracilor și viitorul, în beneficiul prezentului. Societățile sărace nu pot să-și subordoneze grija pentru productivitate aceleia referitoare la o repartiție egalitară. Asta nu înseamnă că toate inegalitățile sunt în beneficiul producției. Din contra, luxul în care trăiesc cei bogați reprezintă un scandal deopotrivă economic și moral. Legile care garantează securitatea unei minorități de muncitori care lucrează în uzine, aleși la întâmplare dintre milioanele de oameni fără loc de muncă, ar reprezenta, chiar de la început, o eroare economică.

Fie că este vorba de valori, de mijloace sau de viitorul îndepărtat, știința nu interzice disputele de idei, dar le confruntă cu realitatea. Ea îi protejează pe intelectuali de nostalgia față de trecut și de revolta deșartă împotriva prezentului: este necesar să gândim lumea înainte de a emite pretenții s-o schimbăm.

*

Dintre toate țările Asiei, China este cea mai justificată în orgoliul pe care-l nutrește pentru istoria și cultura sa. Și, dintre toate, China a fost cea mai umilită, de un secol încoace. Nu-i vorba că ar fi fost cucerită — China nu poate fi cucerită, cel mult i se ocupă tronul, așa cum au făcut manciurienii. Războiul Opiului, distrugerea Palatului de Vară, concesiunile străine, tratatele inegale sau libertatea acordată misiunilor străine, impusă sub amenințarea tunurilor — toate acestea au creat resentimente care cu greu se vor șterge. Odată ce au luat puterea, comuniștii au distrus comunitățile creștine; probabil că orice alt guvern la fel de puternic ar fi făcut același lucru, deși cu alte mijloace.

Doctrina tradițională, care susținea ordinea seculară, era, înainte de toate, una morală și socială. Confucianismul justifica ascensiunea literaților în exercitarea funcțiilor

administrative și guvernamentale. Prăbușirea imperiului a atras după sine ruina ideologică. Restaurarea budismului sau a hinduismului s-a desfășurat sub supravegherea barbarilor, sub protecția Corpului Funcționarilor Publici din India. Revenirea la confucianism s-ar fi putut produce, dar nu i-ar mai fi putut reda Chinei statutul de mare putere.

Intelectualii care au aderat în mod spontan la comunism, înainte de 1949, au fost în număr restrâns. Prestigiul revoluției ruse, care a determinat, după 1920, adeziunea câtorva intelectuali, nu era esențialmente diferit de prestigiul celorlalte idei revoluționare, provenite din Europa. Perioada îndelungată de război, corupția din ce în ce mai mare din rândurile Gomindan[7]-ului, inflația, rigorile regimului polițienesc au făcut ca *intelighenția* să devină aliata lui Mao Zedong.

Ar putea să devină comunismul secular și materialist, o doctrină a literaților chinezi? Devalorizarea familiei, promovarea partidului și a Statului reprezintă, în raport cu trecutul, o răsturnare care părea până mai ieri imposibilă. Dar partidul comunist a refăcut, la rândul său, o ierarhie în vârful căreia tronează cunoscătorii. Azi, acești savanți se numesc marxist-leniniști și sunt, în același timp, niște războinici. Conjuncția dintre conducătorii militari și literați nu mai avusese loc de multe secole. A fost nevoie, poate, de influența occidentală, pentru ca ea să se realizeze. Literații au regăsit fervoarea cruciadei împotriva unei dominații pe care o detestă și, odată ieșiți învingători, i-au recunoscut Occidentului meritul pentru victoria sa cea mai secretă: doctrina în numele căreia au fost alungați barbarii ține de esența Occidentului și pune pe primul plan *acțiunea* și *istoria*.

---

[7] Partid naționalist din China, aflat în opoziție atât față de Partidul Comunist Chinez, cât și față de Japonia, care emitea pretenții de stăpânire a Chinei. Întemeiat în 1912 de Sun Iat-Sen și condus apoi de Ciang Kai-Șek, Gomindan-ul a fost înfrânt de comuniști. Liderii partidului și o parte dintre susținători s-au refugiat în Taiwan, unde au proclamat Republica China, de orientare naționalistă (*n. tr.*).

Occidentalii au învățat popoarele Asiei să-și regândească trecutul. Încă din secolul XIX, filozofia rusă avea ca temă esențială contrastul dintre destinul rusesc și destinul european. În versiune leninistă, marxismul le oferă intelectualilor de pe toate continentele mijlocul de a-și reinterpreta fără umilință propria istorie și pe cea marilor lor înaintași.

Înlocuirea adevărului religios cu cel științific dă naștere unei crize spirituale: oamenii nu se mulțumesc ușor cu un adevăr provizoriu — incontestabil, dar limitat. Învățăturile științei istorice sunt poate cele mai amare, pentru că sunt echivoce și subiectul însuși este implicat în reînnoirea perpetuă a obiectului și a cunoașterii. Marxismul regăsește absolutul. Devenită oficială în China, doctrina nu e legată de ordinea cosmică sau de singularitatea exemplară a Imperiului de Mijloc[8], ci este adevărată pentru că reflectă ordinea schimbării, necesară și binefăcătoare. Marxism-leninismul depășește relativismul pe care-l aduce cu sine conștiința istorică; el cicatrizează rănile pe care le provoacă, de un secol încoace, superioritatea tehnologică a Europei.

Ne întrebăm dacă Asia va da dovadă, în viitor, de intoleranță religioasă, acest flagel al Occidentului, de care fusese ferită, grație budismului, sau dacă va interpreta noua credință în așa fel, încât ereticii vor avea șansa să trăiască, disprețuiți poate, dar nu convertiți cu forța sau cuceriți, sub pretextul că sunt convertiți.

---

[8] Denumire generică dată mai multor perioade din istoria Chinei imperiale. Prin extensie, se referă la China însăși (*n. tr.*).

9
Intelectualii în căutarea unei religii

S-au făcut adeseori apropieri între socialism și religie, între răspândirea creștinismului în lumea antică și aceea a marxismului în epoca noastră. Expresia „religie seculară" a devenit deja banală.[1]

Controversa în jurul acestor comparații este și ea clasică. Merită să fie numită religie o doctrină fără Dumnezeu? Adepții ei înșiși resping această analogie, afirmând că au o doctrină compatibilă cu credința tradițională. Nu demonstrează, oare, creștinii progresiști compatibilitatea dintre comunism și catolicism prin faptul că le trăiesc simultan pe amândouă?

Într-un anumit sens, disputa este numai una verbală. Totul depinde de definiția pe care o dăm cuvintelor. Doctrina le dezvăluie adevăraților comuniști o interpretare globală a universului, le insuflă sentimente apropiate de cele ale cruciaților din toate timpurile, stabilește o ierarhie a valorilor și determină comportamentul adecvat. Ea îndeplinește — în sufletul individual și în cel colectiv — câteva dintre funcțiile pe care sociologul le atribuie, de obicei, religiei. În ceea ce privește absența transcendenței sau a sacrului, este un lucru admisibil, dar să nu uităm că multe societăți, de-a lungul secolelor, au ignorat noțiunea de ființă divină, în schimb au dat dovadă de niște moduri de a gândi și de a simți, de imperative sau devotamente, pe care observatorul de astăzi le consideră religioase.

---

[1] Cred că am folosit expresia, pentru prima dată, în două articole, apărute în *La France libre*, în iunie-iulie 1944.

Aceste argumente nu rezolvă, însă, adevărata problemă. Putem foarte bine să definim religia în așa fel, încât ea să includă cultele, riturile și credințele triburilor așa-numite primitive, practicile confucianismului și elanurile sublime ale lui Isus Cristos sau Buddha; totuși, care este sensul unei religii seculare în Occident, într-un mediu impregnat de creștinism?

Opinie economică sau religie seculară

Comunismul s-a dezvoltat plecând de la o doctrină economică și politică, într-o epocă în care vitalitatea spirituală și autoritatea Bisericii se aflau în declin. Fervorile care s-ar fi putut exprima, într-o altă epocă, în credințe propriu-zis religioase s-au îndreptat către acțiunea politică. Socialismul a apărut mai puțin ca o tehnică aplicabilă în gestiunea întreprinderilor sau în funcționarea economiei, cât o ruptură de nefericirea veche de secole a oamenilor.

Ideologiile de dreapta și de stânga — fascismul și comunismul deopotrivă — se inspiră din filozofia modernă a imanenței. Ele sunt atee, chiar și atunci când nu neagă existența lui Dumnezeu, în măsura în care concep lumea omenească fără a face referire la un transcendent. Urmând polemica lui La Berthonnière, Descartes ar putea fi considerat inițiatorul unui astfel de ateism, deși era un bun catolic. El era interesat mai mult de cucerirea naturii, decât de meditația asupra transcendentului. Marxiștii Internaționalei a Doua și a Treia declară neobosiți că religia este o problemă privată, dar consideră organizarea Cetății ca fiind singura problemă serioasă. Transferul pasiunilor era urmarea logică a deplasării centrului de interes. Oamenii nu se mai ucid între ei pentru a hotărî care dintre Biserici a fost investită cu misiunea de a interpreta textele sacre și de a acorda împărtășania, ci pentru a afla care partid sau ce metodă au cele mai mari șanse de a răspândi, în această vale a plângerii, confortul material pentru toată lumea.

Democrația sau naționalismul au suscitat pasiuni la fel de înflăcărate, ce-i drept, ca și societatea fără clase. Într-o epocă în care valorile supreme sunt legate de realitatea politică, oamenii nu slujesc independența națională cu mai puțin fanatism decât o ordine pretins ideală. În sensul acesta vag, toate mișcările politice care au agitat Europa modernă au avut un caracter religios. Și totuși, nu regăsim în ele esența sau cadrul unei gândiri religioase. Din acest punct de vedere, comunismul este unic.

Profetismul marxist, așa cum am văzut, corespunde schemei tipice a profetismului iudeo-creștin. Orice profetism condamnă ordinea existentă, schițează imaginea a ceea ce ar trebui să fie și va fi, alege un individ sau un grup care să treacă dincolo de pragul care separă prezentul nedemn de viitorul strălucitor. Societatea fără clase, care va aduce progresul social fără o revoluție politică, seamănă cu împărăția de la sfârșitul veacurilor, visată de milenariști. Nefericirea proletariatului arată că el este alesul; partidul comunist devine Biserica luată cu asalt de burghezii-păgâni, care nu vor să asculte bunavestire, și de socialiștii evrei, care n-au recunoscut Revoluția a cărei iminență o vestiseră ei înșiși vreme de atâția ani.

Invectivele, ca și previziunile, pot fi traduse în termeni raționali. Forțele de producție, care s-au dezvoltat datorită științei puse în slujba industriei, nu asigură, deocamdată, condiții decente de viață decât unui mic număr de oameni. În viitor, dezvoltarea tehnicii, dublată de schimbarea modului de proprietate și de gestiune, va răspândi asupra tuturor binefacerile abundenței. Se trece cu ușurință de la profetismul marxist la „marea speranță a secolului XX", de la credința revoluționară la teoria progresului economic.

Cum poate profetismul să încline când spre opinia rezonabilă asupra evoluției societăților moderne, când spre dogmatismul pseudo-religios? Sunt două posibilități.

Fie se acceptă o teorie mai flexibilă și se admite că opera de reînnoire necesită cooperarea tuturor victimelor capitalismului, a tuturor celor care, fără să sufere personal din cauza regimului, îi recunosc tarele și vor să le înlăture.

În acest caz, vocația proletariatului continuă să existe, dar încetează de a mai fi una exclusivă. Prin numărul și prin marile lor suferințe, muncitorii din industrie sunt chemați să joace un rol esențial în umanizarea societăților tehnologice, dar nu sunt singurii care îndură nedreptăți, nici singurii care vor participa la construirea viitorului.

Fie se accentuează *verbal*, fără a refuza nici o participare, caracterul proletar al salvatorului colectiv și al partidului care-l reprezintă pe acesta din urmă. E necesar și suficient ca partidul să fie proclamat avangarda proletariatului, indiferent care este rolul jucat de muncitori în carne și oase în conducerea și în acțiunea partidului. Partidul seamănă cu o biserică, păstrătoare a mesajului mântuirii. Oricine pătrunde înăuntru primește botezul: biserica este cea care exprimă voința esențială a proletariatului. Neproletarii care ascultă de ea participă la această esență, pe când proletarii adevărați, refuzând s-o urmeze, nu mai aparțin clasei alese.

Prima metodă, a social-democrației, este cea a simțului comun, a reformelor pașnice, a democrației. Metoda comunismului este una a violenței, a Revoluției.

În primul caz, profetismul se pierde în opinii prozaice și rezonabile, care variază de la o națiune la alta. Marxismul se descompune în mai multe elemente, ipoteze istorice, preferințe economice. În al doilea caz, partidul-biserică înăsprește dogmatismul doctrinei și elaborează o scolastică; însuflețit de o viață pasionată, el adună cohorte de adepți.

Pentru ca sistemul de interpretare comunist să fie fără pată, reprezentanții proletariatului în cadrul partidului nu trebuie să facă excepții sau să aibă rezerve. Acest decret, la rândul lui, îi obligă să nege faptele incontestabile, să substituie nenumăratelor conflicte reale lupta schematizată dintre entitățile colective, definite prin funcția lor în cadrul unui destin predeterminat. De aici rezultă scolastica pe care am întâlnit-o în repetate rânduri, de-a lungul paginilor precedente, speculațiile interminabile asupra infra- și suprastructurii, discriminările dintre sensul subtil și sensul vulgarizator, punerea de acord verbală a predic-

ților cu o desfășurare istorică exact opusă, refuzul obiectivității, înlocuirea evenimentelor brute (luarea puterii de către partidul bolșevic în 1917) cu semnificația lor istorică (revoluția proletară).

Social-democrații au renunțat la această scolastică; ei nu caută să reconcilieze faptele și previziunile, nu vor să forțeze bogăția nesfârșită a societăților omenești să încapă în câteva cadre conceptuale, dar, totodată, pierd prestigiul sistemului, al certitudinii și al viitorului dezvăluit. Comuniștii, dimpotrivă, pretind că fiecare episod al mișcării lor se leagă de cursul total al istoriei și că istoria însăși se leagă de o filozofie a naturii; ei nu ignoră nimic, nu se înșeală niciodată, iar arta dialecticii le permite să armonizeze orice aspect al realității sovietice cu o doctrină care se poate ușor plia în toate sensurile.

Profetismul și scolastica reunite suscită sentimente asemănătoare celor religioase: încredere în proletariat și în Istorie, înțelegere față de cei care astăzi suferă și mâine vor triumfa, speranța că viitorul va aduce societatea fără clase; aceste virtuți teologale nu se nasc, oare, în sinea militantului pentru o cauză nobilă? De data aceasta, însă, cauza are în vedere mai puțin Istoria, cât o Biserică ale cărei legături cu Mesia se desfac încetul cu încetul; speranța se îndreaptă către un viitor care, pentru că nu este împlinit de forțe spontane, va fi realizat prin violență; înțelegerea față de omenirea nefericită se transformă în indiferență față de clasele, națiunile sau indivizii condamnați de dialectică. În prezent, și pentru multă vreme, credința comunistă justifică toate mijloacele, speranța comunistă interzice acceptarea faptului că există mai multe căi spre împărăția lui Dumnezeu, înțelegerea comunistă nu le lasă dușmanilor nici măcar dreptul de a muri cu demnitate.

Psihologie de sectă mai degrabă decât de Biserică universală. Militantul este convins că aparține micului grup al celor aleși, însărcinați cu mântuirea colectivă. Credincioșii, obișnuiți să urmeze linia sinuoasă a partidului, să repete docil interpretările, succesive și contradictorii, ale pactului

germano-sovietic sau ale complotului asasinilor în halate albe, devin, dacă se poate spune așa, niște „oameni noi". Potrivit concepției materialiste, dacă sunt educați după o anumită metodă, oamenii se arată docili față de Putere, pe deplin satisfăcuți de soarta lor. Inginerii de suflete nu se îndoiesc de plasticitatea materialului psihic uman.

La o extremitate, socialismul se degradează în preferințe vagi pentru direcția etatistă a economiei și proprietatea colectivă; la cealaltă extremitate, el se amplifică într-un sistem global de interpretare, care include, în același timp, cosmosul și peripețiile luptelor civile din Guatemala.

Se va spune: *credința* comunistă nu se deosebește de *opinia* politico-economică decât prin intransigență. O credință nouă nu este întotdeauna intransigentă? Bisericile devin tolerante pe măsură ce sunt măcinate de scepticism. Dar nu este vorba doar de intransigență. Nimic n-a ieșit din naționalism sau din democrație, care să semene cu această religie seculară care este comunismul. Putem vorbi de fanatism, cu condiția să desemnăm prin acest termen decretele prin care un partid — unul singur — se transformă într-un ghid al proletariatului mondial, într-un sistem de interpretare supraimpus incoerenței faptelor, într-o cale unică spre socialism, declarată imperativă pentru toate popoarele. Fanatic este comunistul care împarte oamenii în două tabere, în funcție de atitudinea lor față de cauza sacră, militantul care-l constrânge pe păgânul-burghez să-și scrie autobiografia, în conformitate cu adevărul revelat de Statul proletar.

Activiști și simpatizanți

Comunismul — o ideologie pe care cultul față de partid, scolastica interpretativă, manipulată de Statul revoluționar, și educația-dresaj dată activiștilor au transformat-o într-un dogmatism al vorbelor și al acțiunilor. De aceea, după cum luăm ca reper punctul de plecare sau punctul

de sosire, marxismul de la 1890 sau stalinismul de la 1950, suntem tentați să luăm în serios sau în deriziune conceptul de religie seculară.

Nimic nu marchează mai clar această ezitare decât istoria tulbure, patetică a rivalității dintre socialiști și comuniști. Aceștia din urmă nu au ezitări: începând din 1917, ei denunță, în frații lor dușmani, pe trădătorii care au trecut de partea capitalismului în clipa în care n-au recunoscut, în Revoluția rusă, o primă împlinire a profețiilor. Socialiștii, în schimb, denunță cruzimea bolșevicilor, scandalul unui socialism fără democrație sau a unei dictaturi exercitate *asupra* proletariatului, dar zisă dictatură *a* proletariatului. Dar ei nu reușesc niciodată să înlăture definitiv o anumită îndoială: dacă această cale este îngrozitoare, atunci există o alta mai bună?

Nu sunt, și socialiștii, și comuniștii, împotriva capitalismului, ostili economiei de piață anarhice și în favoarea planificării și proprietății colective? Când bolșevicii i-au lichidat pe menșevici și pe socialiștii revoluționari, când s-a produs marea epurare sau când milioane de țărani care se opuneau colectivizării au fost deportați, socialiștii din Occident, umanitari, obișnuiți cu metodele parlamentare, au fost îngroziți și s-au simțit la fel de departe de acești reformatori sălbatici, ca și de fasciștii propriu-ziși. A fost de ajuns ca Stalin să moară, ca succesorii lui să atenueze unele metode extreme și cvasi-patologice ale regimului și să le întindă mâna progresiștilor și creștinilor, pentru ca marxiștii social-democrației să înceapă să se întrebe din nou: la urma urmei, tehnica despotismului și a planurilor cincinale nu era, oare, singura posibilă în Rusia și în țările subdezvoltate? Industrializarea accelerată a făcut inevitabile excesele terorii, dar edificarea socialismului le va face, încetul cu încetul, inutile. Marea schismă se va rezolva de la sine, odată cu democratizarea sovietismului.

Aceste alternanțe de disperare și încredere nu se datorează numai nesfârșitei naivități a socialiștilor, parcă abonați la toate lagărele de concentrare, sub toate regimurile;

se datorează și ambiguității religiei seculare. Aceasta nu reprezintă altceva decât înverșunarea dogmatică a unor opinii curente în mediile de stânga, atunci când vine vorba despre comunism, sau în mediile de dreapta, în cazul fascismului.

Cine simpatiza cu național-socialismul în 1933 nu credea neapărat în rasism, deplângea excesele antisemitismului, sublinia necesitatea unei puteri autoritare pentru a restabili unitatea națiunii, a depăși disputele partizane și a duce o politică externă dinamică. O asemenea adeziune reticentă nu-i caracterizează numai pe ezitanți și pe tovarășii de drum, ci se întâlnește și printre membrii partidului, uneori chiar în cercul interior al partidului. Credința lui Göring nu era, probabil, mai ortodoxă decât aceea a naționaliștilor de veche tradiție, alăturați din oportunism demagogului în cămașă brună.

Cum gândește un creștin progresist, care nu e membru de partid, în 1954? Să privim cartea publicată de preoții-muncitori. Ei au adoptat — câțiva dintre ei, cel puțin — interpretarea pe care partidul o dă evenimentelor: „Îndrumătorii proletariatului aveau dreptate, lecțiile învățate din ultimele evenimente politice și sociale ne-o arată: Planul Marshall[2], CED, șomaj, salarii mici, Vietnam, Africa, sărăcie, oameni fără case, ilegalitate, represiune"[3]. A pune pe seama Planului Marshall, care a scurtat cu câțiva ani buni durata necesară reconstrucției economice a Franței, responsabilitatea pentru salariile mici sau pentru sărăcie constituie

---

[2] *Planul Marshall* (numit după Secretarul de Stat George Marshall), sau Planul de Reconstrucție a Europei, a reprezentat un program de ajutorare a țărilor europene devastate de război, care făceau parte din Organizația pentru Cooperare Economică Europeană. Planul s-a desfășurat între 1947 și 1951 și s-a concretizat în investiții de circa 13 miliarde de dolari. El a fost propus și Uniunii Sovietice și aliaților acesteia, cu condiția introducerii anumitor reforme politice, dar a fost respins prin vocea lui Viaceslav Molotov, care l-a numit „imperialismul dolarului" (*n. tr.*).

[3] *Les Prêtres-ouvriers*, Paris, Seuil, 1954, p. 268.

un exemplu tipic pentru substituirea faptelor cu dogmele, substituție caracteristică scolasticii staliniste.

Preoții-muncitori au asimilat marile direcții ale filozofiei comuniste a istoriei, poate fără să fie cu adevărat conștienți de acest lucru. Ei îi atribuie clasei muncitoare o misiune singulară și niște virtuți unice: „În ciuda rănilor primite, ni s-a părut frumoasă clasa noastră, bogată în valori umane autentice; n-am avut niciodată vreun motiv s-o depreciem, s-o subestimăm. Iar perspectivele pe care ea le deschide istoriei omenirii sunt prea mari și prea adevărate, pentru ca restul claselor să rămână indiferente (*ibidem*)." După ei, modul de gândire depinde, esențialmente, de apartenența de clasă: „Supunându-ne toată viața unor condiții de viață proletare și fiind fără oprire în mod intim legați de masele muncitoare, câțiva dintre noi suntem pe cale de a căpăta (sau de a regăsi) o mentalitate nouă, o altă conștiință de clasă. Participăm la mișcările muncitorești, ne convertim la conștiința proletară: de exemplu, simțul luptei de clasă pentru înlăturarea claselor, sentimentul de a fi, în mod inevitabil, solidari unii cu ceilalți, convingerea că numai împreună ne putem elibera de exploatarea capitalistă..." (p. 207)[4] Conștiința proletară la care ajung acești creștini este în întregime modelată de ideologia comunistă: „Știm acum că proletariatul, lăsat singur, fără conștiință de clasă, fără organizare, nu va reuși niciodată să învingă un dușman care-l asaltează din toate părțile și care-i este de o sută de ori superior, dacă nu în număr și calitate, cel puțin prin mijloacele de opresiune și de represiune, care merg de la lupta deschisă și brutală, până la bunăvoința ipocrită și la narcoticul religios" (p. 230).[5]

---

[4] Autorul cărții *Jeunesse de l'Église* pune pe seama păcatului burghez îndoielile vinovate pe care le-ar putea avea în legătură cu caracterul divin al Bisericii: „Sau cedează acestei îndoieli, dar asta pentru că, influențat de trecutul său în burghezie, n-a învățat din viața și din luptele clasei muncitoare sensul istoriei și lecțiile de răbdare care se desprind din ele" (*Evenimentele și credința*, p. 79).

[5] Narcoticul religios, adică opiul poporului.

Iată în ce termeni judecă preoții-muncitori și condamnă reformismul socialist: „Și în țările în care social-democrația burgheză rezistă, ea se zbate în contradicții: represiuni, nedreptăți, mizerie, războaie agresive, datorate «unui declin de acum inevitabil» — pentru a relua expresia folosită de *Osservatore Romano*[6]..." (p. 272)

Ce-i drept, preoții-muncitori rămân catolici: „Dacă păstrăm o credință puternică în Isus și în Tatăl său, stăpânii Istoriei și, deci, și ai acestei istorii sociologice și politice pe care o trăiesc frații noștri proletari, putem spune că ea este la fel de vie și pentru Biserica noastră" (p. 269). Ei neagă faptul că suferința proletarilor o înlocuiește pe cea care conduce la mântuire. Adesea, expresiile folosite sugerează că evenimentul profan îmbracă treptat semnificația evenimentului sacru, în conștiința împărțită a creștinului progresist: „Simțim în carnea noastră suferința proletariatului și nici una dintre rugăciunile și împărtășaniile noastre nu e străină de această suferință... Credința noastră, care a fost un motor puternic pentru această comuniune carnală cu clasa noastră muncitoare, nu este, prin aceasta, cu nimic diminuată sau întinată" (p. 268). Să ne imaginăm Biserica Catolică primind clasa muncitoare, deschisă de-acum, grație eliberării sale, spre Adevărul lui Isus Cristos. Pentru moment, „...gândim și simțim, alături de Biserica noastră, că, fără niște minime condiții materiale, «nu este posibilă nici o viață spirituală», că nici un om căruia îi este foame nu poate crede în bunătatea lui Dumnezeu, că un om care este oprimat nu poate crede în atotputernicia sa" (p. 270). Iată că Bunavestire n-ar fi trebuit să le fie adusă sclavilor, înainte ca sclavia să fi fost înlăturată prin lupta de clasă...

Citatele de mai sus arată că, pentru acești oameni de suflet, pentru acești creștini însetați de devotament, comunismul înseamnă mai mult decât niște considerații asupra regimului economic de azi și de ieri, mai mult chiar decât o ideologie între altele. Ei au parcurs deja primele două

---

[6] *Observatorul roman* — ziarul Cetății Vaticanului (*n. tr.*).

etape ale drumului care duce de la ideologie la religie: vocația proletariatului și partidul comunist văzut ca o întrupare a proletarilor, interpretarea prezentului și a istoriei globale potrivit dogmei (capitalismul e răul în sine, luarea puterii de către partid reprezintă chiar eliberarea de acest rău etc.). Ultima etapă, catolicul n-o poate parcurge: dacă societatea fără clase ar trebui să rezolve misterul Istoriei, dacă omenirea, printr-o mai bună organizare a exploatării planetei, ar trebui să fie mulțumită de propriul destin și vindecată de speranță, atunci omul n-ar fi cel pentru care Cristos a fost crucificat, ci acela căruia Marx i-a prevestit sfârșitul preistoriei, grație dezvoltării tehnicii și revoltei proletarilor.

Creștinul nu poate fi niciodată un comunist autentic, tot așa cum nici acesta din urmă n-ar putea să creadă în Dumnezeu și în Cristos, fiindcă religia seculară, animată de un ateism fundamental, afirmă că destinul omului se împlinește, pe deplin, pe pământ și în Cetate. Creștinul progresist își ascunde lui însuși această incompatibilitate.

Fie reduce comunismul la o metodă de organizare economică, separă în mod radical credința religioasă de existența colectivă și refuză să recunoască faptul că religia creștină nu tolerează mai mult decât religia seculară această separare: cea din urmă nu consideră comunismul ca fiind o metodă neutră, asemenea mașinilor puse la dispoziția societăților, cea dintâi vrea să însuflețească viața tuturor și a fiecăruia în parte, în fiecare clipă, și nu să se limiteze doar la administrarea unor taine.

Fie se află pe punctul de a comite o altă eroare, de sens contrar. Creștinul progresist este atât de impresionat de suferința proletariatului, participă cu atâta patimă la lupta partidului comunist, încât folosește aceleași cuvinte, dar atribuindu-le o rezonanță creștină, pentru a califica evenimentele istoriei profane și misterele istoriei sacre. Sensul creștin al istoriei, pe care nu-l arată niciodată succesiunea imperiilor, tinde să se piardă în sensul marxist, în civilizația muncii, în emanciparea maselor, în eliberarea proletarilor.

Nu știm dacă progresiștii aspiră la o prosperitate universală, care i-ar smulge, în sfârșit, pe oameni din servituțile milenare și i-ar înălța la meditația despre lumea cealaltă, sau dacă societatea fără clase n-a devenit deja, mai mult decât Cetatea lui Dumnezeu, obiectul credinței.

Nici exemplul socialiștilor, nici cel al progresiștilor nu ne permite să tragem o linie de demarcație între membrii de partid și tovarășii de drum. Sunt unii membri de partid care gândesc și simt precum creștinii progresiști: din devotament, din spirit de sacrificiu, pentru a depăși rezistența interioară, care li se pare o reminiscență burgheză, ei devin credincioși; nu cred în materialism, vor doar să slujească. Mulți tovarăși de drum, în schimb, sunt străini de aspirația religioasă, estimează șansele partidului și aprobă fără rezervă educarea reflexelor, asumându-și riscul de a avea parte ei înșiși numai de o semi-libertate.

În zadar am căuta, în interiorul partidului, o versiune unică a dogmatismului istoric sau a scolasticii cotidiene. După cum am văzut[7], nu putem spune care este credința comună tuturor membrilor partidului (dacă nu e partidul însuși). Când un comunicat oficial spune că nouă medici de la Kremlin au asasinat câțiva demnitari ai regimului, aleși dintre cei morți, și au plănuit asasinarea altor câțiva, aflați încă în viață, activiștii — începând de la vârful și până la baza ierarhiei — știu ce să spună (dar nu și ce vor spune peste trei luni), și anume că nu cunosc cauzele și scopul acțiunii respective. Nimeni, în forul său interior, nu acceptă fără rezerve interpretarea pe care o sugerează vorbele de pe buzele tuturor, nenumăratele moțiuni, votate în nenumărate ședințe, de-a lungul și de-a latul imensei Uniuni Sovietice — și fiecare își alege pentru sine o interpretare ezoterică.

Echivocul este altul, și nu mai mic atunci când decretul de Stat se referă la liniile importante ale dogmei ideologice.

---

[7] *Cf. supra*, cap. IV, pp. 66-68.

Ce sens dau fidelii — oamenii din nucleul partidului, activiștii de rang înalt sau responsabilii locali — conceptelor majore? Cred ei în echivalența dintre proletariat și partid în Marea Britanie, unde partidul este aproape invizibil? Se tem ei de dispariția statului sovietic, atâta timp cât nici un alt regim n-a avut la dispoziție o poliție mai numeroasă? Cum își imaginează ei societatea fără clase, în condițiile în care se cristalizează o nouă ierarhie?

Într-un capitol anterior, am făcut distincție între oamenii Bisericii și oamenii credinței, între cei care mai întâi aderă la partid și cei care subscriu mai întâi la profetism. Distincția nu este aceeași cu aceea dintre activiști și simpatizanți. Activistul este acela care a făcut pasul decisiv și a acceptat disciplina, în vreme ce simpatizantul nu-i trece pragul. Dar acesta din urmă nu este neapărat un om al credinței, în sensul pe care l-am dat acestui termen, și nici primul nu este întotdeauna, în sinea lui, un om al Bisericii. Georg Lukács crede în profetismul marxist și se resemnează cu greu să vadă în partid o întrupare a proletariatului. Unii tovarăși de drum ignoră vocația clasei muncitoare sau societatea fără clase și se supun fatalității istorice, scoasă în evidență de unificarea a opt sute de milioane de oameni sub același steag. Asemenea activiști sunt niște idealiști în căutare de sacrificiu, astfel de tovarăși de drum — niște cinici care pândesc ocazia unei cariere.

Unde se află adevăratul comunist? Teoretic, el trebuie să fi parcurs cele trei etape — cultul față de partid, scolastica interpretativă, formarea activistului — dar, odată ajuns la capăt, obține dreptul de a „regândi" în felul său dogma — atât temele principale, cât și punerea lor în practică în viața de zi cu zi. El va adopta în sine o versiune simbolică a identității partid-Biserică sau a revoluției mondiale — versiune care ar putea fi identică, eventual, cu cea pe care o dau oamenii care refuză angajamentul. Activiștii nu sunt toți niște „credincioși adevărați". Mai degrabă, ei cunosc foarte bine și reversul medaliei, și semnificațiile ezoterice.

Cu toate acestea, păstrează neștirbită adeziunea la mișcare și imaginea unui viitor inevitabil, rezultat al lucrării partidului.

Trebuie, oare, să luăm în serios o religie seculară, care le dictează demnitarilor săi atât scepticismul, cât și credința, a cărei doctrină scapă înțelegerii, neexistând ca atare decât într-o serie de decrete, absurde din punct de vedere intelectual? Din momentul în care renunțăm la semnul egal între proletariat și partid și la scolastica interpretativă, religia se pierde într-un ansamblu de considerații. Se poate întemeia o religie durabilă pe afirmații care contrazic faptele sau bunul-simț?

Răspunsul la o asemenea întrebare mi se pare, din nefericire, departe de a fi evident.

De la religia civilă la stalinism

Intelectualii au inventat ideologiile, adică niște sisteme de interpretare a lumii sociale, care implică o anumită ordine de valori și sugerează reformele de îndeplinit și răsturnările care trebuie făcute sau evitate. Cei care au condamnat Biserica Catolică în numele Rațiunii acceptă o dogmă seculară, fiindcă sunt dezamăgiți de știința parțială sau pentru că doresc să obțină puterea, acordată numai preoților care slujesc Adevărul.

Filozofii francezi din secolul XVIII pot fi considerați deja niște intelectuali, în sensul modern al cuvântului; ei își câștigau existența din scris și-și revendicau dreptul — de care se foloseau cu generozitate — de a-și exprima opinia, de cele mai multe ori critică, asupra istoriei sau politicii. Nu depindeau de Biserică nici prin gândirea, nici prin mijloacele lor de existență, erau mai legați de cei bogați decât de vechea aristocrație și dădeau dovadă de o concepție asupra lumii care se opunea celei a Franței catolice și monarhice.

Conflictul dintre clerici și filozofi a fost inevitabil, din punct de vedere istoric, dar nu și metafizic. Biserica nu are de ce să condamne efortul depus pentru a organiza, cât mai confortabil cu putință, existența terestră a celor mulți și poate să recunoască dreptul la cercetare liberă, măcar în domeniile asupra cărora nu se pronunță revelația divină. Ambiția de a cunoaște, voința de progres tehnic sunt considerate astăzi calități meritorii, cu toate că enciclicele continuă să condamne optimismul în legătură cu natura umană și mențin principiul autorității în materie de dogmă și de morală. Odată înlăturată din doctrina catolică filozofia Vechiului Regim, literații sau experții nu mai aveau, teoretic, nimic de împărțit cu Biserica.

Disputa s-a prelungit, în Franța, datorită rolului social și politic pe care Biserica îl juca adesea aici sau care i se atribuia întotdeauna. Societate ierarhică, proclamând un adevăr revelat, Biserica își rupe greu legăturile cu Puterea și cu partidele, care, la rândul lor, nu consimt ca autoritatea să vină de jos sau ca oamenii, în slăbiciunea lor, să fie capabili să se guverneze singuri.

Compromisul[8] pe care Biserica l-a făcut cu mișcările de inspirație antidemocratică nu este singura, nici principala cauză a persistenței rivalității dintre clerici și intelectuali. Probabil că unora le era greu să se resemneze cu existența unui Stat care se voia laic, iar ceilalți nu acceptau să nu ocupe ei pozițiile cele mai înalte. Scăpați de despotismul ecleziastic, ei nutreau dorința de a înlocui ceea ce credeau că distruseseră.

Atei din convingere, ostili vieții religioase, anumiți intelectuali de stânga au vrut să răspândească necredința, așa cum misionarii promovau credința, convinși fiind că vor reuși să-i elibereze pe oameni, omorându-le zeii și dărâmându-le altarele. Alți intelectuali se nelinișteau la gândul declinului iremediabil al creștinismului și-și ima-

[8] Această remarcă nu este valabilă pentru toate țările din Occident, nici chiar pentru întregul secol XIX francez.

ginau dogme acceptabile de către rațiune, susceptibile de a restabili unitatea spirituală. Bolșevismul manifestă următoarele două intenții: fervoarea combativă a celor fără Dumnezeu îl însuflețește; el a elaborat o ortodoxie, care pretinde că este conformă cu învățăturile științei. În Rusia, intelectualii sunt aceia care acordă suprema investitură. Comunismul este prima religie elaborată de intelectuali care a cunoscut succesul.

Dar nu este prima care să fi căutat succesul. Auguste Comte a formulat, poate, mai clar decât oricine altcineva ideile care inspiră căutarea unei religii de substituție.

Teologia și metafizica, pe de o parte, și știința pozitivă, pe de altă parte, sunt incompatibile. Religiile trecutului sunt pe cale să-și piardă vitalitatea, pentru că știința nu le mai permite oamenilor să creadă ceea ce-i învață Biserica. Încetul cu încetul, credința va dispărea sau se va coborî la nivelul unor superstiții pe înțelesul poporului.

Moartea lui Dumnezeu lasă un gol în sufletul omului; nevoile sufletului rămân, însă, și vor trebui satisfăcute de un nou creștinism. Intelectualii sunt singurii în stare să inventeze, poate chiar să predice, un substitut al vechilor dogme, care să li se pară acceptabil și savanților.

În sfârșit, funcțiile sociale pe care le îndeplinea Biserica subzistă și ele. Pe ce bază se va întemeia morala comună? Cum va fi salvată sau restaurată, între membrii colectivității, unitatea credinței, în absența căreia civilizația însăși este în pericol?

Cunoaștem în ce fel a crezut Auguste Comte că răspunde, în cadrul sistemului său, la această provocare istorică. Legile stabilite de știință dezvăluie ordinea cosmică, ordinea permanentă a colectivităților umane și, în fine, ordinea devenirii. Dogma e științifică și, totuși, îi oferă spiritului adevăruri definitive, iar inimii — un obiect al iubirii. Societatea viitorului va fi totală, nu totalitară. Ea va integra toate resursele naturii umane, va echilibra puterea prin opinia publică și forța prin înțelegere, va face ca trecutul să devină prezent, va deschide cariera Progresului fără tulburări, va împlini destinul Omenirii.

Cu excepția Braziliei, pozitivismul nu a depășit niciodată cercul unei secte. Ca și Noul Creștinism al lui Saint-Simon sau al saint-simonienilor, el nu a devenit doctrina unei mișcări sau a unui partid. Operă a unui matematician, pozitivismul a rămas credința unui grup restrâns.

Căutarea unei religii în folosul Cetății este anterioară crizei revoluționare. Capitolul din *Contractul social*, consacrat de J.-J. Rousseau religiei civile, exprimă cele două idei pe care le extrăsese el însuși din operele predecesorilor săi și care bântuiseră spiritul teoreticienilor. Separarea puterii terestre de puterea spirituală e un principiu de slăbiciune: „...creștinii umili și-au schimbat limbajul și am putut vedea curând cum această pretinsă împărăție a celeilalte lumi devine, sub conducerea unui șef cât se poate de vizibil, despotismul cel mai agresiv în lumea noastră. Totuși, cum dintotdeauna au existat un prinț și niște legi civile, a rezultat din această dublă putere un permanent conflict de jurisdicție, care a făcut imposibilă orice politică bună în statele creștine; și n-am știut niciodată până la capăt căruia dintre ei — prințului sau preotului — trebuia să ne supunem." Și adaugă Rousseau: „Hobbes este singurul care a propus să fie reunite cele două capete ale Vulturului și totul să fie redus la unitatea politică, fără de care niciodată un stat sau un guvern nu va fi bine constituit". N-am uitat celebra frază: „O societate de creștini adevărați n-ar mai fi o societate de oameni", la care Hitler ar fi subscris.

Preocuparea politicii — care este religia care favorizează prosperitatea și puterea de stat? — ar fi putut să-l facă pe J.-J. Rousseau să proclame și el, ca Machiavelli, superioritatea religiilor naționale. Propria sa religie — creștinismul redus la un fel de teism — îl oprește de la acest lucru. El nu neagă avantajele religiei naționale care „reunește cultul divin și dragostea pentru legi" și care, „făcând din patrie obiectul adorației, îi învață pe cetățeni că a sluji Statul înseamnă a-l sluji pe Dumnezeul care-l ocrotește". Însă, dat fiind că se întemeiază pe o eroare, ea îi înșeală pe oameni, „transformă poporul într-unul sângeros și intolerant", pe

care-l pune într-o stare naturală de război cu toate celelalte popoare. Rousseau se mulțumește, în cele din urmă, cu o profesiune pur civilă, care-l va determina pe fiecare cetățean să-și iubească îndatoririle. Existența lui Dumnezeu, viața de dincolo și pedepsirea celor vinovați — acestea sunt dogmele religiei care-l va lega pe cetățean de Statul căruia îi aparține, fără ca el să vadă în oricare alt Stat un posibil dușman. Între religia națională sau păgână — pe care un filozof al Luminilor n-ar fi considerat-o posibilă sau de dorit — și religia universală a mântuirii, care inspiră indiferența față de mărețiile trecătoare, religia civilă ar putea evita fanatismul, fără să slăbească devotamentul individului față de suveran sau să introducă, în corpul social, un principiu de diviziune.

Cultele revoluționare sunt legate de echivocul religiei civile. Ele au la bază patriotismul, care este „dragostea pentru Societatea ideală, întemeiată pe justiție, mai mult decât dragostea pentru pământul național"[9]. Dar, în același timp, legislatorii nu consimt la separarea Bisericii de Stat. Acesta din urmă s-a separat de vechea Biserică, dar a căutat să păstreze un caracter religios, să se impună „mulțimilor sub forma unei Biserici, cu sărbătorile și riturile sale obligatorii". Ființa supremă și Rațiunea fac, după ei, obiectul unei credințe care, epurată de orice superstiție, va servi drept fundament unei patrii promise, prin virtuțile sale, unui destin fără frontiere.

Cultele revoluționare au reprezentat un episod fără urmări, deși au avut o semnificație și simbolică, și istorică, pe care Auguste Comte nu a omis-o. Nici nostalgia după o religie națională, nici sentimentul că Revoluția aduce cu sine o credință civică și universală nu au dispărut odată cu restaurarea monarhiei și a Bisericii Catolice.

---

[9] Albert Mathiez, *Contribution à l'histoire religieuse de la Révolution* (*Contribuție la istoria religioasă a revoluției*), Paris, Alcan, 1907, citat de Henri Gouhier în *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme* (*Tinerețea lui Auguste Comte și nașterea pozitivismului*), Paris, 1930, p. 8.

Șintoismul reprezintă echivalentul unei religii naționale: el comportă — în afara unor elemente care țin de trecutul cel mai îndepărtat — cultul împăratului, ca descendent al Soarelui, unul și-același cu Japonia eternă. Aristocrația, care a hotărât să împrumute din Occident secretele puterii militare, a luat simultan decizia de a însufleți credințele și practicile ancestrale, pentru ca occidentalizarea tehnică să nu afecteze autenticitatea culturii japoneze. Imediat după Primul Război Mondial, Ludendorff dădea ca exemplu șintoismul poporului german, aflat în căutarea unei unități spirituale; el relua discursul teoreticienilor, de la Machiavelli la Rousseau, despre consecințele negative ale dualității și fervoarea pe care le-o inspiră mulțimilor convingerea de a lupta și a muri în numele Cetății și al lui Dumnezeu.

„Creștinismul german" a fost o tentativă conștientă de „naționalizare" a unei religii a salvării. În elogiul funebru al lui Hindenburg, Hitler a folosit cuvântul germanic *Walhalla*. Tinerii hitleriști au celebrat un fel de cult al focului. Suntem tentați să punem aceste episoade pe seama atât a exaltării unor cercetași, cât și a resuscitării unor rituri păgâne. În cazul unei victorii în al Doilea Război Mondial, Hitler ar fi declanșat, probabil, lupta împotriva creștinismului, ar fi invocat mai puțin „creștinismul german" sau „credința germanică" și mai mult materialismul și rasismul, acest ansamblu confuz de idei opuse doctrinei raționaliste și democratice. Inegalitatea raselor, doctrina Conducătorului, unitatea națiunii, al Treilea *Reich*, iată temele — nu atât organizate într-un sistem, cât orchestrate de propagandă — care ar fi inspirat gestiunea Statului și educarea elitelor, ar fi stabilit scara de valori, ar fi inspirat pasiuni înflăcărate, ar fi suscitat comuniunea credincioșilor și ar fi fost consacrate prin ceremonii. Ar fi putut ele să fie trăite ca niște valori autentic religioase, într-o civilizație care poartă amprenta creștinismului? Aceeași întrebare se pune și în cazul comunismului, care pare a impune, în sfârșit, religia de substituție, visată de militanții Revoluției, de pozitiviști și de saint-simonieni.

În cazul comunismului, se aplică formula lui Michelet: „Revoluția n-a adoptat nici o Biserică. De ce? Pentru că ea însăși era o Biserică." La fel ca religia civilă, comunismul sanctifică îndatoririle individului față de partid, de statul socialist, de viitorul omenirii. Religie a Cetății, din momentul în care partidul ajunge la putere, ea rămâne o religie universală în opoziție, în învățăturile ezoterice. La fel ca pozitivismul, comunismul pretinde că adună creațiile trecutului și le transmite mai departe societății care va împlini vocația umană. Se opune individualismului epocii Luminilor, dar vestește fericirea colectivă. Le refuză mila celor slabi și încrederea — mulțimilor, dar justifică edificarea socialismului prin sentimentele umanitare, iar autoritatea necondiționată a conducătorilor — prin necesitatea de a instrui masele. Frânează știința, dar în numele științei. Răstoarnă sensul raționalismului occidental, dar continuă să se revendice de la el.

Care e secretul succesului? Profetismul marxist transformă o schemă de evoluție într-o istorie sacră, al cărei final va fi reprezentat de societatea fără clase. El acordă o importanță nemăsurată câtorva instituții (regimul de proprietate, modul de funcționare), face din planificarea de către un Stat atotputernic o etapă decisivă a istoriei. *Inteligheнția* cade cu ușurință pradă unor asemenea erori, la care o predispune conformismul de stânga. Obsedată de ideea de a spori produsul național, ea este gata s-o ia pe scurtătura sovietică spre abundență.

Conținutul dogmei constituie o interpretare a istoriei: stalinismul se răspândește într-un secol tulburat de catastrofe. Astrologia n-a putut fi eliminată de astronomia științifică dintr-odată, la fel cum istoria pozitivă nu poate alunga mitologiile istorice. Înainte de fizica mecanicistă, ordinea cosmică se oferea privirii uimite a observatorilor. Odinioară, fiecare societate se credea exemplară. Neavând conștiința imensității timpului, ea nu-și ocupa locul, modestă, în cadrul unei deveniri misterioase. Mitologiile istorice exprimă nu atât niște credințe anacronice, cât revolta împotriva lecțiilor oferite de experiență.

În epoca noastră, progresul tehnic constituie, într-adevăr, un fapt major. El schimbă soarta vechilor edificii ale civilizațiilor, iar contemporanii noștri nu văd obiectiv mai grandios decât puterea și prosperitatea datorate mașinilor. Sunt amestecate aici prioritatea acordată interesului pentru muncă și primatul cauzal al forțelor de producție, iar oamenii sunt dispuși să vadă, în această sinteză confuză, o cucerire a cunoașterii.

Ideologia marxistă descoperă o ordine a devenirii supusă amestecului orb de interese. Fiecare nu ascultă decât de sine și toți oamenii laolaltă produc ceea ce ar fi trebuit să dorească inteligența superioară. Capitaliștii, aflați în căutare de profit, conduc la moarte regimul căruia îi datorează bogățiile acumulate. Din lupta de clasă rezultă societatea fără clase. Piața perfectă, ca și păcăleala hegeliană numită Rațiune, se folosește de egoismul indivizilor în vederea binelui colectiv. Dar există o deosebire esențială: liberalul consideră imperfecțiunea oamenilor ca fiind definitivă și se resemnează cu un regim în care binele nu va fi niciodată obiectul unei alegeri conștiente, ci rezultatul unor acțiuni nenumărate. La limită, el subscrie la pesimismul care vede în politică arta de a crea condițiile în care viciile oamenilor să contribuie la binele Statului. Marxistul admite, în privința trecutului, eterogenitatea intențiilor și a evenimentelor și se străduiește să scape tiraniei mediului, în momentul în care jocul forțelor obscure este scos la lumină. Grație cunoașterii legilor istorice, omul reușește atingă scopurile pe care și le-a propus. Anticiparea viitorului permite să fie manipulați adversarii, dar și partizanii.

Ajunsă în acest punct, ideologia se transformă în dogmă. Salvatorul colectiv nu se mai supune istoriei, ci o creează, construiește socialismul și viitorul. Această transfigurare a partidului în Mesia rămâne o aberație sectară, atâta timp cât partidul vegetează și militează în opoziție, neputincios, ireconciliabil cu sine. Pretențiile sale sunt autentificate numai atunci când preia puterea. El este o întrupare cu atât mai plauzibilă a proletariatului, cu cât se confundă mai mult cu un Stat.

Rațiunea succesului obținut de leninism și stalinism, între toate tentativele de a impune o religie de substituție, este, la urma urmei, una foarte simplă: victoria Revoluției este cea care a favorizat răspândirea comunismului, și nu seducția religiei seculare a pregătit cele zece zile care au zguduit lumea. Profeții dezarmați pier. Viitorul religiei seculare depinde mai ales de rivalitățile de putere.

Clericalismul secular

Intelectualii din Franța au fost cei dintâi care au căutat o religie de substituție. Astăzi, colegii lor din Europa proletară întemeiază legitimitatea absolutismului sovietic, așa cum juriștii o întemeiau, odinioară, pe cea a absolutismului imperial: ei interpretează în maniera unor teologi scrierile sacre și declarațiile făcute în congrese sau pe cele ale secretarului-general. *Intelighenția* de stânga a început prin a-și revendica libertatea și a sfârșit prin a se supune disciplinei de partid și de stat.

Ideologia a devenit oare, efectiv, echivalentul religiei? Încă o dată, ezităm să dăm un răspuns precis. Șeful Statului se confundă cu șeful Bisericii în tradiția bizantină și în regimul sovietic. Ideologia, precum odinioară credința transcendentă, hotărăște ce contează, mai presus de tot și de toate; ea îi oferă o justificare autorității și-i promite nu individului, ci ființei colective, o recompensă pe măsură în transcendența istorică, adică în viitor. Dar comunismul nu se consideră el însuși o religie, deoarece vede orice religie drept o reminiscență; combate Biserica în numele ateismului, îi îngrădește puterea în numele socialismului, așa cum face și cu celelalte instituții. Totalitarismul lărgește nemăsurat sensul unei doctrine parțiale, în așa fel încât să pară că ea cuprinde toate puterile omului.

Ambivalența relațiilor dintre creștini și comuniști le permite, se pare, guvernelor din democrațiile populare să săvârșească erezii, tentative comparabile cu cele ale „creș-

tinismului german", pentru a include în credința creștină fragmente din ideologia oficială. Nu aceasta pare să fie tendința dominantă de cealaltă parte a Cortinei de Fier.[10] Autoritățile comuniste se străduiesc să rupă mai întâi legăturile între Biserica națională și papalitate; orice internațională li se pare intolerabilă. Le cer apoi demnitarilor ecleziastici adeziunea verbală la ortodoxia de Stat. Dar nu le-o impun și muzicienilor, jucătorilor de șah sau romancierilor. Se străduiesc să dea un caracter politic activităților sau, cel puțin, limbajului preoților sau arhiepiscopilor și se opun interpretării propriu-zis religioase a ideologiilor istorice. Mai degrabă în Occident decât în Europa de Est, există adepți care nu fac diferența între suferința creștină și cea proletară, între societatea fără clase și împărăția de la sfârșitul veacurilor.

Comunismul este, așadar, nu atât o religie, pe care creștinismul continuă să le-o ofere drept model occidentalilor, cât o tentativă politică de a găsi un substitut al religiei, sub forma unei ideologii ridicate la rangul de ortodoxie de Stat. O ortodoxie care nutrește pretenții abandonate de Biserica Catolică. Teologii mărturisesc deschis că revelația nu face apel la știința astronomică sau fizică, ci la una cu totul elementară, exprimată în termeni accesibili poporului de pe vremea lui Isus Cristos. Fizicianul nu află nimic din Biblie despre particulele nucleare, după cum nu află mai mult nici din textele sacre ale materialismului dialectic.

Credința creștină poate fi considerată totală, în sensul că inspiră întreaga existență; ea a fost totalitară atunci când a ignorat autonomia activităților profane. Credința comunistă devine totalitară din clipa în care se dorește totală,

---

[10] A fost semnalată, totuși, în Polonia, activitatea „preoților patrioți", marxiști și catolici în același timp. Noul seminar catolic de la Varșovia se pare că încearcă să acorde o formație în același timp marxistă și catolică (*Cf. New York Times*, 19 dec. 1954). De consultat și recenta carte a lui W. Banning, *Der Kommunismus als politische-soziale Weltreligion* (*Comunismul ca religie universală politico-socială*), Berlin, 1953.

fiindcă nu poate crea iluzia totalității, decât impunând adevăruri oficiale, supunând girului Puterii activități care necesită autonomie, prin însăși esența lor.

E foarte probabil să existe poeți însuflețiți de credința comunistă, ca și alții de către cea creștină, iar unii fizicieni sau ingineri să se pună cu pasiune în slujba proletariatului. Dar, în acest caz, convingerea și devotamentul trebuie să fie autentice, și nu dictate de niște birocrați puși în fruntea culturii. Și mai trebuie ca aceștia din urmă să-l lase pe artist să-și găsească spontan forma de expresie, iar pe cercetător — adevărurile pe care le caută. Realismul socialist sau materialismul dialectic nu adună o colectivitate în jurul unei credințe sau al unei cunoașteri unanim trăite. Pseudo-unitatea este obținută subordonând sensul specific al fiecărui univers spiritual unei funcții sociale care i se prescrie, ridicând niște afirmații, echivoce sau false, la rangul de fundamente ale unei doctrine pretins științifice și filozofice.

În Occident, nu trebuie căutat echivalentul materialismului istoric, de parcă o filozofie ar putea și ar trebui să stabilească principiile științelor naturale, conceptele lor, direcțiile importante ale rezultatelor lor. Trebuie apărată, însă, cu tot dinadinsul, independența republicilor de savanți sau de literați, pe care le compromite, de cealaltă parte a Cortinei de Fier, grija obsesivă pentru misiunea socială sau pentru scopul revoluționar.

Am face, însă, o mare greșeală, dacă ne-am baza pe o replică pozitivă, și anume că este suficientă critica pentru a alunga fantoma unității culturii sovietice și că această sinteză artificială se va dizolva de la sine. Matematicienii, fizicienii, biologii știu de-acum că marxism-leninismul oferă, poate, un limbaj — la începutul și la sfârșitul cărții — cu ajutorul căruia pot fi puse de acord rezultatele cu teoriile oficiale, și nu un instrument de explorare. Istoricii, chiar dacă admit, în mare, valabilitatea categoriilor marxiste, se simt prizonierii unei ortodoxii imperative și schimbătoare, care exaltă, rând pe rând, rezistența popoarelor alogene

față de imperialismul rusesc, respectiv de misiunea civilizatoare a acestuia din urmă. Dogma catolicismului conținea, ce-i drept, în afara unor afirmații nedemonstrabile, referitoare la obiecte care scapă înțelegerii rațiunii umane, rezumatul sau sistematizarea unei cunoașteri imperfecte. Dar, înlăturând cunoștințele profane pe care le conținea, dogma religioasă se purifica fără a se renega, se aprofunda, în conformitate cu propria esență. Ortodoxia comunistă, dimpotrivă, nu poate să se purifice sau să consimtă la o expresie rațională, fără să se dizolve în elementele componente, fără să se disperseze într-un ansamblu de considerații, mai mult sau mai puțin echivoce, despre societatea de azi și de mâine.

Ideologia devine dogmă când consimte la absurditate. Dacă recunoaștem că, în fiecare societate, o minoritate exercită funcțiile de conducere, atunci asimilarea dictaturii partidului cu aceea a proletariatului cade de la sine și rămâne să comparăm, în funcție de experiență, avantajele și riscurile pe care le comportă partidul unic sau parlamentul ales printr-o competiție pașnică. Ar fi de ajuns să renunțăm la universalitate, nu chiar la cea a profetismului marxist, ci la cea a variantei leniniste, pentru a scăpa de mistificare. Societatea socialistă ar rămâne termenul următor al evoluției istorice, însă ar exista mai multe drumuri care ar conduce la ea. Partidele social-democrate nu ar mai fi trădătoare, ci ar aparține aceleiași familii, ar îndeplini funcția salvatoare în Occident, unde rigorile metodelor bolșevice sunt inutile. Pe scurt, comuniștii ar accepta cu sinceritate interpretarea pe care le-o sugerează, cu o bunăvoință neliniștită, marxiștii care n-au abandonat rațiunea, care admiră planurile cincinale, dar detestă lagărele de concentrare. Comuniștii ar reflecta mai mult la ceea ce spun, din vârful buzelor, despre ordine, atunci când o cer interesele Uniunii Sovietice.

O asemenea convertire cu toate că pare ușoară, pune sub semnul întrebării esențialul: dacă delegarea puterii proletariatului în mâinile partidului comunist nu este uni-

versală, indiscutabilă, atunci revoluția din 1917 își pierde locul pe care i-l atribuie Istoria sacră și devine un accident fericit. Cum se mai poate prevedea, atunci, care țări sunt menite binefacerilor dificile ale industrializării accelerate? Dacă adepții Internaționalei a Doua nu sunt excomunicați, cum se mai poate susține că trecerea de la un regim la altul impune o tranziție violentă? Fără ideea unei revoluții care marchează sfârșitul preistoriei, realitatea sovietică n-ar mai fi ceea ce este, o metodă brutală de modernizare, sub comanda unui partid unic, desemnat nu de Destin, ci de peripețiile imprevizibile ale luptelor dintre oameni.

Dacă-și menține pretențiile că reprezintă proletariatul mondial, partidul comunist rus va cădea în capcana scolasticii mistificatoare. Dacă renunță la aceste pretenții, înseamnă că abdică. Dacă ar ține seama de sfaturile date de laburiști, ar avea, în scurt timp, aceeași soartă nefericită ca și ei. Burghez și plicticos ca partidul laburist, el s-ar îndrepta cu hotărâre, vindecat de iluzii și de teroare, spre un regim precum cel al lui Louis-Philippe, dar transpus în secolul XX.

Nu e, totuși, inevitabilă convertirea aceasta? Nu începe ea să se desfășoare sub ochii noștri? Partidul pare că deja își restrânge aria de activitate. A acordat o anumită libertate disputei științifice, a tolerat apariția unor opere literare — romane sau piese de teatru —, care aruncau în derizoriu diverse aspecte ale regimului. Formele extreme și aproape monstruoase pe care le luase aservirea inteligenței creatoare în ultimii ani ai vieții lui Stalin s-au atenuat. Scolastica interpretativă rămâne obligatorie, dar nu întreține în permanență un soi de delir logic. Regimul se îmburghezește și practica sa, dacă nu și teoria, tinde să renunțe la universalitatea marxism-leninismului.

Reîntoarcerea la viața cotidiană și stingerea ardorii ideologice trebuiau să se producă, mai devreme sau mai târziu. Revoluția poate că e permanentă, dar spiritul revoluționar se pierde. A treia, dacă nu chiar a doua generație de con-

ducători ascultă de lecția lui Cineas[11] și renunță la cuceririle imposible. Pe termen lung, cum ar putea fi asociată stabilitatea unui despotism birocratic cu prozelitismul sectei cuceritoare? Îndreptat spre viitor, idealul revoluționar se hrănește din iluzii, dar sunt greu de ignorat trăsăturile majore ale ordinii sovietice — așa cum arată ea efectiv.

Regimul sovietic a depășit contradicția dintre justificarea Puterii actuale și așteptările legate de un viitor perfect, recurgând simultan la teroare și ideologie, exaltând prezentul nu în sine, ci ca pe o etapă în drumul spre societatea fără clase. Totuși, rezultatele industrializării, întărirea noii clase conducătoare, îndepărtarea de actul prometeic care a fost la originea acestei întreprinderi supraomenești, totul contribuie la erodarea unei credințe care se dizolvă în opinii, atunci când fanatismul încetează s-o mai însuflețească. Aceasta mi se pare, pe termen lung, perspectiva cea mai plauzibilă. Ne-am înșela dacă am trage concluzia că acest coșmar se va risipi, că amprenta educației marxist-leniniste se va șterge și că unitatea civilizațiilor burgheze și sovietice se va restabili în mod miraculos.

Între credință și necredință, între adeziunea la scolastica stalinistă și refuzul, pur și simplu, al universului mental al partidului, se întretaie mai multe căi posibile. Soliditatea ansamblului nu este compromisă de îndoiala referitoare la importanța unei interpretări parcelare. Se păstrează conceptele majore ale doctrinei, iar reflecția continuă să se facă în termenii raporturilor de producție, ai claselor sociale, ai feudalității, capitalismului sau imperialismului.

Poate că modul de gândire și de acțiune îi supraviețuiește credinței mai mult timp decât aparatul conceptual. Ceea ce definește adeseori un fost comunist, eliminat dintr-o sectă militantă, este intransigența față de tovarășii de ieri, tendința de a urma până la capăt logica sau pretinsa

[11] Celebru diplomat din Tesalia, care a reușit, prin talentele sale de orator, să adune în jurul lui Pyrrhus majoritatea cetăților grecești și a populațiilor italice din sudul peninsulei (*n. tr.*).

logică a luptei, de a-și reprezenta lumea în alb și negru, insatisfacția de a constata caracterul fragmentar al problemelor, lipsa de unitate a planetei și a doctrinelor.

Probabil că intelectualului îi vine mai greu decât omului obișnuit să se elibereze de această ideologie, care este opera lui, ca și Statul care se revendică de la ea. Puterea sovietică se exercită în numele unei doctrine elaborate de un intelectual, care și-a petrecut viața în spațiul bibliotecii, doctrină care, de un secol încoace, nu încetează să fie comentată de nenumărați profesori. În regimul comunist, intelectualii — mai degrabă sofiști, decât filozofi — sunt tratați regește. Judecătorii de instrucție care sesizează deviațiile, scriitorii constrânși la realismul socialist, inginerii și managerii, obligați să execute planificările, să înțeleagă ordinele echivoce ale Puterii, trebuie să fie, cu toții, niște dialecticieni. Secretarul-general al partidului, stăpân pe viața și pe moartea a milioane de oameni, este, și el, un intelectual: la capătul unei existențe triumfătoare, el le oferă credincioșilor o teorie a capitalismului și a socialismului, așa cum o carte ar marca împlinirea unui destin. Împărații au fost adeseori poeți sau gânditori; pentru prima dată, se întâmplă ca un împărat să domnească *în calitate* de dialectician, de interpret al doctrinei și al istoriei.

Toți cei care blochează ascensiunea intelectualilor într-o democrație parlamentară — capitaliștii, bancherii, aleșii — au dispărut. În secolul XVIII, intelectualii denunțau concentrarea de imense bogății de către instituțiile Bisericii și acceptau fără scrupule protecția negustorilor bogați sau a fermierilor generoși. Ei protestau împotriva inegalităților propriului statut și pledau cauza burgheziei în ascensiune. Înaintea Marii Revoluții, intelectualul de stânga nu se revolta nici împotriva comerțului, nici împotriva concurenței, nici împotriva averilor câștigate cinstit, ci împotriva bunurilor moștenite sau însușite și drepturilor ereditare. În fiecare epocă, el a fost un adversar al celor puternici, ostil, rând pe rând, Bisericii, nobilimii sau burgheziei. Față de birocrații dialecticieni, el dă dovadă de o neașteptată indulgență, ca și când s-ar recunoaște în aceia.

Statul comunist are nevoie de manageri care să conducă uzinele, de scriitori, de profesori și psihologi, care să răspândească adevărul. Inginerii aflați în luptă cu materia și inginerii însărcinați cu sufletele se bucură de avantaje substanțiale, de un nivel de trai ridicat, de prestigiu și de participarea la o lucrare măreață. Ei nu sunt atât de naivi, încât să cadă în plasa discursurilor pe înțelesul poporului și sunt prea interesați de privilegiile lor, ca să nu găsească o justificare pentru funcționarea regimului și chiar pentru propria lor supunere. Așa se face că amestecă între ele credința și scepticismul, adeziunea verbală și rezervele interioare, nefiind capabili nici să accepte ca atare un dogmatism absurd, dar nici să se sustragă fascinației unei ortodoxii insesizabile.

N-ar putea ei, în ultimă instanță, să invoce exemplul religiilor transcendente? Creștinismul, de pildă, se adresa atât sclavilor, cât și regilor, propovăduia egalitatea sufletelor, în ciuda ierarhiilor sociale. Cu toate acestea, Biserica a legitimat puterile de fapt și le-a liniștit mereu conștiința celor puternici. Uneori, ea și-a manifestat dorința de a stăpâni lumea. Cum ar putea intelectualii progresiști să-și refuze serviciile unui Stat care propovăduiește doctrina cea bună, în scopul ridicării unei societăți conforme cu speranțele raționalismului revoluționar și generoase cu experții și cu literații — *cu condiția ca aceștia să i se supună*?

*

Marx numea religia opiul poporului. Vrând-nevrând, Biserica întărește nedreptatea instaurată. În loc să-i vindece, ea îi ajută pe oameni să suporte sau să uite suferința. Obsedat de grija pentru viața de dincolo, credinciosul rămâne indiferent la organizarea Cetății.

Din momentul în care a fost ridicată la rangul de ortodoxie de stat, ideologia marxistă se supune aceleiași critici: și ea propovăduiește supunerea maselor și confirmă autoritatea guvernanților. Și mai e ceva: niciodată creștinismul

nu le-a acordat guvernanților polițe în alb. Până și Bisericile de rit oriental își rezervau dreptul de a blama un suveran nedemn. Țarul, ca șef al Bisericii, respecta regulile dogmei. Secretarul-general al partidului își rezervă libertatea de a rescrie, în voia unui prezent schimbător, istoria partidului comunist, care constituie esențialul dogmei staliniste. Conceptul de societate fără clase se golește de sens, pe măsură ce regimul adus de Revoluție se transformă într-un despotism birocratic fără originalitate. Justificarea prin transcendența istorică devine, în procesele concrete, o simplă comedie de limbaj: „lumea cealaltă" nu este atât viitorul, cât realitatea prezentă, transfigurată de cuvintele care o desemnează.

Se va spune că religia comunistă are, în epoca noastră, o cu totul altă semnificație față de religia creștină. Opiul creștin supune poporul, pe când opiul comunist îl îndeamnă la revoltă. Fără îndoială că ideologia marxist-leninistă a contribuit la formarea, dacă nu la recrutarea revoluționarilor. Lenin și tovarășii săi au ascultat mai puțin de doctrină și mai mult de un instinct politic, de gustul pentru acțiune și de voința de putere. Profetismul marxist le-a orientat fără încetare existența și le-a întreținut o speranță infinită. Ce însemnau milioanele de cadavre pe lângă societatea fără clase!

Chiar înăsprită și sterilizată de dogmatism, ideologia marxistă continuă să exercite o funcție revoluționară în țările din Asia și Africa. Ea favorizează înregimentarea maselor, cimentează unitatea intelectualilor, pândiți de dispersarea în secte. Ca instrument de acțiune, ea continuă să fie eficace. În alte părți, în Franța, de exemplu, lucrurile stau cu totul altfel. Cultul Revoluției, interogațiile patetice adresate Istoriei marchează aici o mișcare de retragere. Nostalgia Apocalipsei nu inspiră nerăbdarea de a introduce reforme, ci acceptarea realului, dublată de refuzul verbal, ca punct de onoare al pretinsului nonconformism.

Nimeni nu neagă faptul că milioane de francezi cred într-un eveniment atât de teribil cum este o catastrofă, și

la fel de exaltant ca o sărbătoare, care le-ar putea răsturna destinul. Argumentul care-i impresionează pe atâția creștini progresiști — cum să le smulgem celor nefericiți speranța care dă un sens vieții lor? — n-ar avea nici o putere asupra unui spirit cum este acela al Simonei Weil, pentru care credința n-ar putea sub nici o formă să sacrifice adevărul. Trebuie să-i respectăm pe credincioși, să combatem erorile.

Religia stalinistă mobilizează masele în vederea luării puterii și a industrializării accelerate, sanctifică disciplina combatanților, a constructorilor și pune pe seama Revoluției — iar apoi a unui viitor care se îndepărtează pe măsură ce anii trec — momentul în care poporul va culege fructul îndelungatei sale răbdări.

Regimul comunist, care a pus capăt unui secol de tulburări în China, este, cu siguranță, mai eficient și poate că se îngrijește mai mult de soarta oamenilor, decât cele care l-au precedat. Regretăm faptul că reformele respective n-au putut fi realizate cu costuri mai mici, fără înregimentarea întregului popor, fără lichidările masive. Totuși, chiar și așa, nu putem să nu ne declarăm ostili religiei seculare.

Cine nu crede în Dumnezeu nu se simte ostil față de religiile care promit mântuirea și proclamă adevăruri eterne; omul nu-și epuizează destinul în vocația sa socială; ierarhia conducerii și a bogăției n-o reflectă pe cea a valorilor; în Cetate, uneori, eșecul e calea spre cele mai înalte reușite; o fraternitate misterioasă îi solidarizează pe oameni, în ciuda luptei tuturor împotriva tuturor.

Cine nu crede în profetismul marxist trebuie să denunțe religia seculară, chiar dacă ea determină, pe alocuri, schimbări de dorit: încurajează, rând pe rând, violența, dar și pasivitatea, devotamentul și eroismul, dar și scepticismul, amestecat cu fanatismul, războiul împotriva necredincioșilor — toate acestea, deși credința s-a golit, puțin câte puțin, de substanță. Ea va împiedica prietenia dintre oameni, dincolo sau dincoace de politică, până în ziua în care, datorită îmburghezirii cadrelor și relativei mulțumiri a maselor, se va degrada până la nivelul unei ideologii obișnuite și nu va mai trezi nici speranță, nici oroare.

Am greși, dacă am obiecta că, în epoca noastră, religia devine seculară în mod logic, din clipa în care, în funcție de ideologia dominantă, destinul omenirii se joacă în organizarea rațională a planetei. Ateismul, oricât de sigur de sine ar fi, nu implică și nici nu justifică dogmatismul ideologic. Separarea Bisericii de Stat, care se află la originea măreției unice a Occidentului, nu impune o credință unanimă în dubla natură a omului. Ea nu cere nici măcar ca majoritatea cetățenilor să creadă în continuare în revelație. Biserica supraviețuiește, într-un secol al necredinței, cu condiția ca Statul însuși să nu se pretindă nici întruparea unei idei, nici martor al adevărului.

Poate că profetismul e sufletul oricărei acțiuni. El pune lumea sub acuzație și manifestă demnitatea spiritului prin refuz și prin așteptare. Atunci când guvernanții, mândri de reușita revoluției, se folosesc de profetism pentru a-și întemeia puterea și a-și confrunta deodată toți adversarii, atunci apare religia seculară, de la început condamnată să se transforme într-o ortodoxie sterilă sau să se dizolve în indiferență. Oamenii din Occident au rămas prea creștini pentru a idolatriza Cetatea terestră. Cum ar putea doctorii în drept ai Uniunii Sovietice să întrețină fervoarea? Dacă realitatea îi satisface pe cei în viață, înseamnă că vremea indignării și a visurilor a trecut. Dacă-i dezamăgește, cum ar mai putea să fie considerată calea spre împărăția de la sfârșitul veacurilor?

Religia seculară va mai rezista un timp contradicției care o macină. În Occident, însă, ea nu reprezintă nimic altceva decât o etapă fatală către sfârșitul Speranței.

Destinul intelectualilor

E tentant să schițăm, ca două laturi ale aceluiași diptic, cele două imagini ale intelectualilor, în regimul sovietic, respectiv în Franța.

În Franța, literații și experții par a fi, în număr mare, alienați: inginerii nu recunosc drept legitim binefăcătoare autoritatea managerilor sau a celor din domeniul financiar, literații se indignează împotriva intrigilor politicianiste și brutalității polițienești, se simt responsabili în fața nefericirii oamenilor — țăranii din India care nu au ce mânca, negrii din Africa de Sud tratați în moduri nedemne, oprimații de toate rasele și de toate clasele, foști comuniști urmăriți de McCarthy, preoți-muncitori loviți prin decizia Vaticanului.

Dincolo, în democrațiile populare, literații și experții semnează moțiuni împotriva acelorași oameni și acelorași evenimente care le-au trezit indignarea colegilor lor occidentali: reînarmarea Germaniei (occidentale), condamnarea soților Rosenberg, conspirația împotriva păcii a Vaticanului și a Washingtonului etc. Ei și-au păstrat dreptul la indignare, dar în detrimentul lumii capitaliste, pe care nu li se îngăduie s-o cunoască în mod obiectiv, și nici s-o viziteze. Sunt de acord cu realitatea care-i înconjoară, dar o neagă pe aceea îndepărtată, deși *intelighenția* apropiată de comunism, din Europa liberă, face exact invers.

Am putea schița cu ușurință o a treia imagine, cea a fostului comunist sau a anticomunistului din Occident, care afirmă aceleași valori ca și comuniștii, dar judecă democra-

țiile burgheze ca fiind mai fidele idealului său decât cele populare: semnează când toate moțiunile pro-Rosenberg și contra lagărelor sovietice, contra reînarmării Germaniei și pentru eliberarea socialiștilor maghiari, români sau bulgari, contra poliției marocane și reprimării revoltelor din 17 iunie 1953 în Berlinul de Est, când, de preferință, o anumită categorie de moțiuni, de exemplu pe cele împotriva lagărelor sovietice, pentru că ascultă de logica luptei și sesizează diferențele, de cantitate și de calitate, între represiunea stalinistă și represiunea burgheză.

Mă îndoiesc că vreuna dintre aceste trei categorii de intelectuali — comuniștii de la Moscova, comuniștii sau progresiștii din Europa, anticomuniștii de la Washington, Londra și Paris — este satisfăcută de propria soartă. Mă îndoiesc că *intelighenția* sovietică este atât de integrată în sistem, pe cât pare de la distanță, sau că *intelighenția* franceză este atât de revoltată, pe cât lasă să se înțeleagă sau pe cât se crede ea însăși.

Intelectualii din cele două națiuni-imperii, Uniunea Sovietică și Statele Unite, sunt — și unii, și alții, chiar dacă în feluri diferite — aliații unor regimuri care se confundă cu Statele respective. Nici o alternativă la ideologie sau la Stat nu li se oferă.

Această cvasi-unanimitate nu se bazează pe aceleași metode și nu se exprimă sub aceleași forme. „Modul de viață american" reprezintă negația a ceea ce înțelege prin ideologie intelectualul european. Americanismul nu se definește printr-un sistem de concepte sau de afirmații, nu cunoaște un salvator colectiv sau o finalitate a istoriei, o cauză determinantă a devenirii sau o negație dogmatică a religiei, ci combină respectul pentru Constituție cu omagiul inițiativei individuale, un umanitarism inspirat de credințe puternice, deși vagi, destul de indiferente la rivalitatea dintre diversele Biserici (numai „totalitarismul" catolic îi provoacă neliniști) și cultul științei și al eficienței. Nu cunoaște nici o ortodoxie definită în detaliu, nici o versiune oficială. Este predat la școală și devine obligatoriu în

societate. Probabil că este vorba de un conformism, dar de un conformism care rareori este simțit ca tiranic, pentru că nu interzice punerea în discuție liberă a religiei, economiei sau politicii. Fără îndoială că nonconformistul ale cărui simpatii se îndreaptă spre comunism resimte apăsarea reprobării colective, chiar și în absența represiunii. Individul nu poate pune sub semnul întrebării modul de gândire și instituțiile considerate parte integrantă a ideii naționale, fără să devină suspect de crimă de lez-patriotism.

Ideologia sovietică este, în aparență, opusul non-ideologiei americane. Ea se pretinde a fi legată de o metafizică materialistă, postulează o aparentă solidaritate între măsurile luate în viața de zi cu zi și destinul ultim al omenirii. Este înclinată să transpună în teorie toate aspectele practicii, în timp ce americanii înclină către o justificare pragmatică a deciziilor, chiar și a celor de ordin spiritual. Statul este acela care proclamă adevărul doctrinei și-l impune societății, el formulează versiunile dogmei, ortodoxă în fiecare moment, se află deasupra legilor și-i lasă mână liberă poliției, pe când Statele Unite preferă și respectă, în mare măsură, supremația puterii judiciare.

Dar nu putem evita o întrebare: oare ideologia marxistă, care-și are originea în Europa occidentală, exprimă fidel singularitatea sovietică? Dacă ar fi să îndepărtăm scolastica interpretativă, n-ar rămâne elementele unei ideologii cu adevărat naționale: planuri cincinale, „cadrele iau toate deciziile", funcția avangardei, selecția unei elite, exploatarea colectivă a pământului, eroul pozitiv, imaginea noii ordini? Se spune că această ideologie și-ar avea originea în Rusia de după Revoluție, nu în speculațiile de tinerețe ale lui Marx. Tot așa, se vorbește despre o ideologie propriu-zis americană, care ar exprima trăsăturile specifice ale economiei și ale societății Statelor Unite: cultul succesului, inițiativa individuală și adaptarea la colectivitate, inspirația morală și activitatea umanitară, violența competiției și respectul față de reguli, optimismul în privința viitorului, refuzul angoasei existențiale, reducerea tuturor situațiilor

la probleme rezolvabile din punct de vedere tehnic, ostilitatea tradițională față de Putere și de trusturi, acceptarea în fapt a Statului militar și a unor vaste corporații etc.

Integrarea experților este legată, fatalmente, în Statele Unite ca și în Rusia, de condițiile de cercetare. Fizicienii sunt angajați în laboratoarele marilor companii capitaliste, ale trusturilor de stat sovietice sau ale Agenției pentru energie atomică. Ei lucrează în comun, se supun obligațiilor impuse de secretele militare, sunt salariați care se bucură de privilegii — în Rusia chiar mai mult decât în Statele Unite — și și-au pierdut independența pe care o aveau ca amatori sau în profesiunile liberale. În democrația capitalistă, astfel de experți, medici, juriști există în continuare, dar în viitor, în toate țările dominate de civilizația industrială, experții vor fi subordonați întreprinderilor pentru care lucrează.

Colectivitatea pune achiziția unei cunoașteri practice mai presus de păstrarea culturii. Aceleași persoane care, în trecut, ar fi fost oameni de cultură devin astăzi experți cu diferite competențe. În Uniunea Sovietică, dar și în Statele Unite, manipularea oamenilor ține de o știință și o tehnică anume. Specialiștii în *rewriting*, în publicitate, în propaganda electorală, în informație și în psihotehnică ne învață cum să vorbim, să scriem, să ne organizăm munca în așa fel, încât să-i facem pe semenii noștri să se simtă satisfăcuți, indignați, pasivi sau violenți. Psihologia care stă la baza meseriei lor nu este neapărat materialistă, la modul reflexologiei lui Pavlov, dar îi învață să-i trateze pe oameni mai degrabă ca pe niște ființe aparținând unor mase, având reacții calculabile, decât ca pe niște indivizi ireductibili.

Respingerea culturii de către tehnică determină revolta unei părți a literaților, care ajung să se simtă izolați. Specializarea riguroasă trezește nostalgia față de o altă ordine, în care intelectualul n-ar trebui să se integreze într-o întreprindere comercială, în calitate de salariat, ci într-o colectivitate umană, în calitate de gânditor.

În Statele Unite, unde nu se concepe un alt regim decât cel existent, nici disputele, nici nostalgia sus-menționată nu iau forma unei disidențe active. Cauzele acestei relative alienări se regăsesc, cu accente diferite, în Rusia, unde tehnicienii au întâietate față de literați — mult mai mult decât în Statele Unite. Scriitorii, artiștii și propagandiștii nu refuză titlul de ingineri de suflete; arta pentru artă sau cercetarea pură ca atare sunt excomunicate. E greu de imaginat că biologii sovietici nu-și doresc să discute despre meritele științifice ale lui Morgan[1] sau Lisenko[2], fizicienii să corespondeze liber cu colegii lor străini, filozofii să pună sub semnul îndoielii materialismul lui Lenin sau muzicienii să comită fără primejdie delictul de formalism.

Ceea ce nu înseamnă că *intelighenția* sovietică este ostilă regimului în sine. Poate că ea consideră economia de stat și autoritatea partidului ca fiind la fel de normale cum este întreprinderea privată pentru *intelighenția* americană. Dacă pictorul n-ar mai fi constrâns la realismul socialist, romancierul la un optimism de comandă, dacă geneticianul n-ar mai fi împiedicat să apere cauza mendelismului[3], poate că *intelighenția* s-ar declara satisfăcută. Romanele și piesele de teatru critice, care au putut apărea la numai un an după moartea lui Stalin, datorită atenuării „jdanovismului"[4], reflectă aspirațiile literaților mai bine decât nenumăratele moțiuni ale comitetelor de scriitori.

---

1 *Thomas H. Morgan* (1866-1945), biolog și genetician american (*n. tr.*).

2 *Trofim Denisovici Lisenko* (1898-1976), erou al Uniunii Sovietice, autorul unei teorii genetice neștiințifice în domeniul agriculturii, pe care a reușit s-o impună pe vremea dictaturii lui Stalin (*n. tr.*).

3 Concepție lansată de preotul și geneticianul *Gregor Johann Mendel* (1822-1884), referitoare la transmiterea ereditară a caracterelor, care a stat la baza teoriei cromozomiale a eredității (*n. tr.*).

4 *Andrei Aleksandrovici Jdanov* (1896-1948) a fost numit de Stalin, în 1946, responsabil cu activitatea culturală în Uniunea Sovietică. Adept al realismului socialist în artă, și-a propus să formuleze un nou cod al producției artistice, universal-valabil. Concepțiile lui au funcționat până la sfârșitul anilor '50, un deceniu după moartea sa. (*n. tr.*).

Intelighenția americană nu invidiază condiția *intelighenției* sovietice, însă intelectualii din țările care resping capitalismul american și sunt fascinate de revoluția proletară își întorc privirile când spre unul, când spre celălalt dintre cei doi „monștri", întrebându-se care dintre ei este odios și care reprezintă prefigurarea propriului lor viitor.

Savanții francezi, lucrând în laboratoare prost dotate, pot să invoce la fel de bine fie americanismul, fie sovietismul. Regimul american, botezat capitalist, ca și cel francez, pare să păstreze legătura cu prezentul. Francezii îi cer Statului în mod spontan să-și asume răspunderea unor sarcini indispensabile pentru prosperitatea colectivă, își aleg la modul ideal țara în care puterile publice nu s-ar da în lături de la orice cheltuieli în profitul cercetării științifice. Literații — istorici, scriitori, artiști — ar trebui să se teamă de despotismul funcționarilor însărcinați cu cultura. Ei detestă, în egală măsură, tirania pe care o exercită gustul maselor, așa cum este el interpretat de către specialiștii din presă, de la radio sau din edituri. Necesitatea de a vinde marfa intelectuală nu este mai ușor de suportat decât o ideologie de Stat. Omul de cultură se vede pus să aleagă între prostituție și însingurare.

Un regim în care tehnica ar fi pusă în serviciul unei filozofii ar depăși, oare, această alternativă? În acel regim, scriitorul ia parte la o lucrare măreață, de transformare a naturii și a omenirii însăși; acolo, scriitorul contribuie la reușita planurilor cincinale, produce la fel ca minerul, conduce la fel ca inginerul. Nu-și face probleme pentru vânzarea operelor sale, de care răspunde Statul, și nu depinde de editori, pentru care dificultățile comerciale nu există. Nu se simte sclav, fiindcă aderă la o ideologie care unește poporul, partidul și puterile publice. El scapă de izolare, de dificultățile de a-și câștiga existența prin scris, de constrângerile unei a doua meserii, de servituțile *rewriting*-ului. Nu i se cere, în schimb, decât un sacrificiu: să-i spună *da* regimului, să le spună *da* ideologiei și interpretărilor sale cotidiene — concesie inevitabilă, care poartă cu sine, totuși, germenii unei corupții totale.

Scriitorul din Occident, care s-a vândut pentru a obține succesul sau care a stat în umbră vreme îndelungată, își imaginează de la distanță ce înseamnă această comuniune cu masele care construiesc viitorul și siguranța pe care trebuie s-o dea editurile de stat. El trece fără probleme peste nesiguranța creată de mișcările imprevizibile ale epurării, pe care o acceptă fără prea multă dificultate, fiindcă vede în ea reversul responsabilității la care aspiră. Dar cum își va îndeplini el datoria de entuziasm? Eroii proletariatului eliberat le aduc omagii conducătorilor lor. Cât timp va dura adeziunea lor sinceră față de obligațiile impuse de serviciul public?

Acum treizeci de ani, Julien Benda lansa o expresie care a făcut carieră: „trădarea cărturarilor"[5]. Lumea nu uitase încă de moțiunile semnate, și de o parte, și de cealaltă a Rinului, de cele mai mari nume ale literaturii și filozofiei. Intelectualii susținuseră în fața soldaților că se luptau, unii în numele culturii, alții în numele civilizației, denunțaseră barbaria dușmanului fără să supună criticii mărturiile invocate și transformaseră într-un război sfânt o rivalitate de putere ca atâtea altele cunoscute de Europa în trecut. Ei le-au dat intereselor de Stat și urii dintre popoare o formă articulată, pretins rațională. Nu și-au respectat misiunea, aceea de a servi valorile atemporale, adevărul, dreptatea.

Concluziile disputei n-au fost câtuși de puțin clare. Julien Benda vorbise fără dificultate despre secularizarea gândirii: majoritatea intelectualilor nu mai sunt preocupați de transcendență, ci au ca ultim scop organizarea Cetății. Au început să propovăduiască valoarea bunurilor terestre, independența națională, drepturile politice ale cetățeanului, creșterea nivelului de trai. Până și creștinii cedează în fața fascinației imanenței. Dacă trădarea constă în a valoriza lumea terestră și a o devaloriza pe cea eternă, atunci toți intelectualii epocii noastre sunt niște trădători, pentru că

[5] *La Trahison des clercs* este chiar titlul cărții lui Julien Benda din 1927 (trad. rom. de Gabriela Creția, București, Humanitas, 1993 — *n. tr.*).

s-au îndepărtat de Biserică, și-au abandonat vocația clericală, aspirând să stăpânească natura și să-și exercite puterea asupra semenilor lor.

Implicați, prin activitatea și convingerile lor, în conflictele istorice, cum s-ar putea sustrage intelectualii contradicțiilor și servituților politicii? Când sunt ei fideli misiunii lor și când o trădează? Lui Julien Benda, afacerea Dreyfus i-a servit drept exemplu perfect. Cărturarii care susțineau nevinovăția acuzatului se supuneau legii breslei lor, chiar dacă dăunau prestigiului Statului Major și forței armatei. Un cărturar trebuie să pună, însă, respectul adevărului mai presus de patrie și nu trebuie să se mire dacă un conducător politic judecă altfel.

Nu toate marile cauze urmează modelul afacerii Dreyfus. Când două națiuni sunt în conflict, când o clasă în ascensiune caută să-i ia locul celei aflate la putere, cum să aperi adevărul, dreptatea? Presupunând că responsabilitatea imediată a Puterilor Centrale în declanșarea Primului Război Mondial a fost mai mare decât cea a Antantei — și îndoiala era permisă — cărturarul, în calitate de cărturar, trebuia să pronunțe un verdict? Consecințele victoriei uneia sau a celeilalte dintre tabere sunt la fel de importante ca și cauzele declanșării războiului. De ce intelectualii germani n-ar fi crezut în mod sincer că victoria *Reich*-ului va fi slujit, în cele din urmă, interesele superioare ale omenirii?

Valorile definite în termeni abstracți rareori le permit intelectualilor să aleagă între partide, regimuri, națiuni. Lăsându-i la o parte pe partizanii violenței gratuite, pe cei care neagă Rațiunea și pe cei care profetizează întoarcerea la animalitate, fiecare tabără întruchipează anumite valori, dar nici una nu-i satisface intelectualului toate exigențele. Cine promite că va face dreptate apelează în curând la mijloacele cele mai crude. Cine refuză vărsarea de sânge se resemnează ușor cu inegalitățile sociale. Revoluționarul se transformă în călău, conservatorul alunecă spre cinism. Aflat sub ordinele unui Stat, în slujba unui partid sau a unui sindicat, numit director de cercetare plătit de aviația

americană sau de Agenția pentru energie atomică, poate intelectualul să se sustragă disciplinei acțiunii? Semnarea de moțiuni împotriva tuturor crimelor comise pe suprafața planetei nu echivalează oare, în epoca noastră, cu o imitație derizorie a vocației cărturărești?

În țările în care slăbiciunea și sfâșierile interne împiedică unanimitatea, intelectualii își pun întrebări și asupra eficienței, și asupra justeții opiniilor lor. Trebuie denunțate sau nu lagărele de concentrare sovietice, într-un moment în care „ocupația americană" le apare membrilor elitei drept un pericol major? Nu altfel stau lucrurile de cealaltă parte a baricadei: anticomuniștii, la rândul lor, sacrifică totul pentru necesitățile luptei. La fel ca muritorii de rând, intelectualii rămân prizonieri ai logicii pasiunilor. Spre deosebire de cei dintâi, ei sunt mai avizi de a găsi justificări, pentru că vor să reducă, în propria ființă, rolul jucat de inconștient. Justificarea politică este întotdeauna pândită de maniheism. Încă o dată, unde sunt trădătorii?

La această întrebare nu pot răspunde decât pentru mine însumi. Intelectualul care pune preț pe organizarea rațională a Cetății nu se va mulțumi să marcheze puncte semnând toate manifestele împotriva tuturor nedreptăților. Deși încearcă să ațâțe conștiința *tuturor* partidelor, el se va angaja în favoarea acelui partid care i se va părea că-i oferă cea mai bună șansă omului — opțiune istorică însoțită de riscurile unor erori imposibil de separat de condiția istorică. Intelectualul nu refuză angajamentul și, în ziua în care participă la acțiune, îi acceptă acesteia din urmă regulile dure și se străduiește să nu uite niciodată nici argumentele adversarului, nici incertitudinile viitorului, nici erorile prietenilor săi, nici fraternitatea secretă a combatanților.

Intelectualul „responsabil" al partidului comunist este un îndrumător al maselor, el le conduce în luptă, le trimite la școală, le îndeamnă la muncă, le propovăduiește adevărul. Este asemenea unui cleric, pentru că și el interpretează dogma oficială. A devenit un luptător, deși a continuat să gândească sau să scrie. Religia victorioasă în numele căreia

luptă îi permite intelectualului să întruchipeze simultan, în faza inițială a cruciadei, diverse tipuri de funcții, care se vor delimita unele de celelalte de îndată ce pacea va fi restabilită.

Este o reușită efemeră, care va fi plătită scump. Activistul a investit câțiva oameni, ieri conducători aclamați, mâine — mari birocrați. Prizonier al servituților nemiloase ale regimului, iată-l obligat să-i aduleze pe conducătorii Statului, să urmeze meandrele unei politici sanctificate de promisa împărăție a lui Dumnezeu. Și, lucru și mai rău: trebuie să urmeze discursurile ortodoxe și, finalmente, să-i aclame pe călăi, retrăgându-le onoarea celor învinși.

Fără îndoială că el nu ignoră sensul simbolic al crimelor lui Troțki sau Buharin. La Paris, filozofului i se permite să distingă între un delict care nu este altceva decât opoziție și spionajul în slujba *Gestapo*-ului. Dincolo de Cortina de Fier, intelectualului i se interzice să facă publică această distincție. El trebuie să se comporte precum un polițist sau un inchizitor, să-și trădeze misiunea, pentru a-i rămâne credincios Statului. Aservită, prin chiar victoria ei, unui partid-Biserică, unui dogmatism ideologic, *intelighenția* de stânga este dedicată revoltei sau renegării.

Va continua ea oare, în partea de Europă rămasă liberă, să se simtă într-atât de alienată, încât să aspire la această reeducare? Lipsită de o credință autentică, va ajunge ea oare să se recunoască nu în profetism, mobilul marilor acțiuni, ci într-o religie seculară, mască a tiraniei?

Concluzii

Sfârșitul epocii ideologice?

Pare a fi un lucru paradoxal să ne gândim la sfârșitul epocii ideologice într-o epocă în care senatorul McCarthy ocupă în continuare unul dintre rolurile de prim plan pe scena de la Washington, în care *Les Mandarins*[1] primește premiul Goncourt, iar mandarinii în carne și oase fac pelerinaje la Moscova și la Beijing. Nu suntem atât de naivi, încât să așteptăm pacea în viitor — birocrații domnesc în continuare, chiar și după ce cuceritorii și-au văzut ambițiile spulberate ori au fost de-a dreptul lichidați.

Poate că occidentalii visează la toleranță politică tot așa cum, cu trei secole în urmă, s-au plictisit de zadarnicele crime în numele aceluiași Dumnezeu și pentru alegerea adevăratei Biserici. Însă le-au transmis celorlalte popoare credința într-un viitor luminos. Nicăieri, în Asia sau în Africa, Statul-Providență n-a răspândit destule binefaceri, încât să înăbușe elanurile speranței nebunești. Națiunile Europei le-au precedat pe celelalte în reușita civilizației industriale. Atinse de primele simptome ale scepticismului, cele dintâi anunță, poate, fie și numai din depărtare, vremurile ce vor veni.

*

[1] *Les Mandarins* (*Mandarinii*), roman din 1954 de Simone de Beauvoir (*n. tr.*).

Să privim în urmă, către secolele ce s-au scurs din zorii filozofiei imanenței și ai științei moderne. Toate ideologiile care au cuprins imaginația mulțimilor sau a oamenilor de gândire pentru câțiva ani sau câteva zeci de ani dezvăluie, retrospectiv, o structură simplă, un număr restrâns de idei directoare.

Optimismul stângii este creat și întreținut de un sentiment puternic: admirație în fața puterii rațiunii, certitudinea că aplicațiile științei în industrie vor schimba ordinea colectivităților și condiția indivizilor. Aspirația ancestrală către o comunitate fraternă se unește cu credința în știința pozitivă pentru a însufleți, pe rând sau simultan, naționalismul și socialismul.

Libertatea de cercetare, afirmată împotriva ortodoxiei Bisericii, egalitatea între combatanți, stabilită cu armele de foc pe câmpul de luptă, măcinau edificiul ierarhiilor tradiționale. Viitorul urma să le aparțină unor cetățeni liberi și egali. După furtuna care a grăbit prăbușirea celui mai impunător edificiu al Europei aristocratice, după căderea monarhiei franceze, ardorile revoluționare, multiplicate atât de succesele grandioase, cât și de înfrângerile sângeroase, s-au scindat în două curente: naționalist și socialist.

Chemați să apere patria cu riscul de a-și pierde viața, supușii Suveranului nu aveau dreptul, oare, să ceară un Stat care să le aparțină la propriu, guvernanți a căror limbă s-o înțeleagă? Istoricii, filozofii sau romancierii, insistând asupra ideii de unicitate a sufletului colectiv sau asupra dreptului popoarelor de a dispune de ele însele, sensibili la lucrarea inconștientă a secolelor sau la coerența cetăților antice, au elaborat teoriile națiunii. Poate că, justificându-le, au ațâțat pasiunile naționale, când apropiate de pasiunile tribale, când luminate de visul libertății. Școala primară și recrutarea făceau ca, pe termen lung, administrația rațională să devină anacronică, fiind acceptată de mai multe naționalități tocmai pentru că le era străină.

Sentimentele naționale sunt încă puternice, de ambele părți ale Cortinei de Fier; în democrațiile populare, domi-

nația rusească e detestată. Francezii se enervează de îndată ce vine vorba de „ocupația" americanilor. Comunitatea Europeană de Apărare a fost denunțată ca fiind supremul abandon al sentimentelor naționale, pentru că transfera unui organism supranațional câteva dintre prerogativele suveranității. Activistul comunist urmează indicațiile de la Moscova. El a sabotat efortul de război în 1939-1940, s-a alăturat Rezistenței în iunie 1941, însă partidul a câștigat recruți cu zecile de mii doar în perioadele în care interesul Franței a coincis cu cel al Uniunii Sovietice.

Cu toate că sentimentul național rămâne și trebuie să rămână liantul colectivităților, ideologia naționalistă este condamnată în Europa occidentală. O ideologie implică o punere în formă, aparent sistematică, a unor fapte de interpretare, a unor dorințe, a unor previziuni. Intelectualul care se vrea *esențialmente* naționalist trebuie să interpreteze istoria ca pe o luptă sălbatică și permanentă între niște State-fiare sau să profețească pacea între națiuni independente, care se respectă reciproc. Combinația între naționalismul revoluționar și diplomația machiavelică din doctrina lui Maurras nu va putea supraviețui procesului de slăbire a statelor europene.

Este adevărat că guvernanții apără cu dinții și ghearele interesele și drepturile țării împotriva abuzurilor aliaților, puternici și indiscreți. Dar ne putem entuziasma, oare, în fața măreției *trecătoare* a unei colectivități, incapabilă să-și fabrice singură armele? Din totalul cheltuielilor militare ale Alianței Nord-Atlantice, bugetul american de apărare reprezintă trei sferturi. Izolarea, neutralitatea, jocul între diversele blocuri sunt uneori posibile, întotdeauna legitime și nu se pretează unei transfigurări ideologice. În secolul XX, ordinea umană n-ar putea avea drept cadru o națiune de rangul al doilea.

Statele Unite și Uniunea Sovietică ar putea răspândi orgoliul de a domina și dorința de a cuceri. Naționalismul lor nu se situează la același nivel cu cel al statelor europene,

legate de un pământ, o cultură, o limbă. În Rusia țaristă și sovietică și în Statele Unite, cetățenia le este acordată unor persoane de rasă, de culoare și de limbă diferite. Prejudecățile în materie de culoare a pielii le frânează negrilor accesul la egalitatea promisă de Constituția americană. Dacă s-a întâmplat ca aceștia să nu răspundă la apelul comunist, faptul s-a datorat mai ales acestei promisiuni, înscrise în Constituție. Pe plan extern, cu excepția câtorva ani, la sfârșitul secolului XIX și la începutul celui în care ne aflăm, Statele Unite au ignorat imperialismul de tip european, dorința de expansiune și lupta permanentă dintre state. Cetățenia determină nu atât participarea la o cultură înrădăcinată în istorie, cât însușirea unui mod de viață.

Uniunea Sovietică a prelungit tradiția țarismului, care le deschidea claselor conducătoare ale popoarelor alogene drumul către aristocrația Statului imperial. Aceasta a menținut, datorită partidului comunist, unitatea elitei multinaționale. Cetățenia sovietică, oferită atâtor naționalități, le pretinde acestora loialitate față de un Stat și adeziunea la o ideologie, nu renunțarea la naționalitatea lor de origine.

Cele două mari puteri au fost împinse de rivalitatea dintre ele, ca urmare a vidului de putere care se căsca între ele după al Doilea Război Mondial, să creeze una împotriva celeilalte două sisteme supranaționale. NATO este dominat de Statele Unite, care le furnizează arme diviziilor aliate și sunt singurele în măsură să echilibreze talerul sovietic al balanței. Mareșalul Rokosovski comandă la Varșovia, pentru că mai-marii sovietici se îndoiesc de fidelitatea polonezilor și pentru că diviziile Armatei Roșii sunt staționate în inima Germaniei. Spațiul deschis, temă favorită a teoreticienilor celui de-al Treilea *Reich*, este realizat, de ambele părți ale Cortinei de Fier, *numai din punct de vedere militar*.

Există ezitări în a folosi termenul de imperiu. Nu există nici cel mai mic germene de patriotism euro-atlantic și nu credem că patriotismul sovieto-rusesc e foarte răspândit în statele-satelit, în afara minorităților comuniste. Sistemul supranațional, teoretic unificat de triumful unei Credințe

comune, se neagă pe el însuși atunci când izolează unele de altele democrațiile populare. Nu e mai ușor de călătorit din România în Polonia, decât din Polonia în Franța. Moscova a organizat schimburile de mărfuri între China și Germania de Est, dar a înmulțit obstacolele în calea circulației persoanelor. Li se acordă, în genere, democrațiilor populare un simulacru de independență, tocmai pentru că li se refuză substanța ei; fiecare este închisă între propriile frontiere, ca și cum Statul, de care planificarea totală are nevoie, ar trebui să-și închidă porțile, chiar și pentru aliați.

Ca și dominația unor oameni de altă rasă ori altă limbă, inegalitățile extreme în privința condițiilor sociale păreau a veni în contradicție cu spiritul vremurilor noi. Miracolele științei confereau un caracter scandalos sărăciei. Nimeni nu se îndoia de faptul că industria ar fi trebuit să înlăture cât de curând urmele sărăciei milenare. Singura divergență privea alegerea mijloacelor. Idealul comunității sociale oscila între modelul de echilibru, realizat de toți, fără să fi fost obiectul unei voințe conștiente, și cel al prosperității pentru toți, grație unui plan de ansamblu și eliminării exploatatorilor.

Liberalismul și socialismul continuă să inspire convingeri, să anime controverse. Devine din ce în ce mai greu, pe bună dreptate, ca astfel de preferințe să se transforme în doctrine. Realitatea occidentală prezintă o serie de instituții socialiste. Nu mai putem conta pe proprietatea colectivă sau pe planificare, pentru a ameliora dramatic soarta oamenilor.

Progresul tehnic nu a dezamăgit, probabil s-a accelerat chiar în secolul nostru. Poate că, peste câțiva ani sau câteva zeci de ani, se va trece dincolo de limita de subzistență. Deocamdată, suntem conștienți de limitele lui și de sacrificiile pe care le cere. Societățile tehnologice nu sunt pacifiste; pe de o parte, îl eliberează pe om de servituțile săraciei și neputinței; pe de altă parte, ele supun milioane de muncitori logicii producției în serie și riscă să-l trateze pe individ ca pe un material uman.

Experiența secolului XX cunoaște și optimiști care-și închipuie că abundența va conduce la fraternitatea între oameni, și pesimiști care cred că dezvoltarea mijloacelor de comunicare și de tortură va permite ca tirania să pună o stăpânire totală pe conștiințe. Dialogul dintre unii și ceilalți, început în epoca primelor uzine, continuă și în zilele noastre. El nu are, însă, aspectul unei dezbateri ideologice, pentru că temele care se discută în contradictoriu nu mai sunt legate de o clasă sau de un partid anume.

Ultima ideologie de anvergură se născuse la întâlnirea a trei elemente: viziunea unui viitor conform cu aspirațiile noastre, legătura dintre acest viitor și o anumită clasă socială, încrederea în valorile umane, dincolo de victoria clasei muncitoare, datorată planificării și proprietății colective. Încrederea în virtuțile unei metode socio-economice este pe cale de a se pierde și în zadar se caută clasa socială, care ar aduce cu sine înnoirea radicală a instituțiilor și a ideilor.

Teoria, răspândită și în zilele noastre, a luptei de clasă este contrazisă de o asimilare nelegitimă: rivalitatea dintre burghezie și proletariat diferă în mod esențial de rivalitatea dintre burghezie și aristocrație.

Prăbușirea monarhiei franceze și evenimentele sângeroase ale Republicii, căzute pradă luptei dintre facțiuni și terorii, fuseseră imaginate ca o aventură prometeică. Hegel a crezut că vede trecând călare spiritul lumii, întruchipat într-un cavaler providențial, aureolat ca un zeu al bătăliilor. Marx, apoi Lenin și-au pus speranțele în iacobini, o minoritate activă, care agită masele populare, un ordin misionar aflat în serviciul revoluției socialiste. Nimeni nu se îndoia că proletariatul avea să ducă la îndeplinire opera burgheziei.

Ideologii proletariatului sunt burghezi. Burghezia, indiferent dacă se revendica de la Montesquieu, de la Voltaire sau de la Jean-Jacques Rousseau, le opunea în mod legitim Vechiului Regim și viziunii catolice asupra lumii propria sa idee cu privire la existența oamenilor pe acest pământ și la ordinea politică. *Proletariatul nu a avut niciodată o concepție*

asupra lumii opusă celei burgheze; a existat numai o ideologie a ceea ce ar trebui să fie sau să facă proletariatul, ideologie a cărei miză istorică era cu atât mai mare, cu cât numărul de muncitori din industrie era mai mic. Partidul așa-numit proletar și-a alcătuit trupele, în țările în care a avut câștig de cauză, mai degrabă din țărani, decât din muncitorii celor dintâi uzine, și a avut drept conducători niște intelectuali exasperați de perpetuarea ierarhiei tradiționale sau a umilinței naționale.

Valorile trăite spontan de clasa muncitoare diferă de valorile burgheziei. Opozițiile sunt permise: spirit de solidaritate contra simț al proprietății, participare la comunitate contra cufundare în egoism și originalitate, generozitatea celor ce duc lipsă de bani contra zgârcenia bogaților etc. Nu vrem să negăm o evidență: stilul de viață nu este același în cartierele muncitorești și în cele de lux. Regimurile așa-numite proletare, conduse de partidele comuniste, nu le datorează aproape nimic culturii propriu-zis muncitorești, partidelor sau sindicatelor ai căror conducători țin ei înșiși de clasa muncitoare.

Cultura populară sucombă, în secolul nostru, în fața publicațiilor de tip *Pravda*, *France-Soir* sau *Digest*. Sindicalismul revoluționar, sindicatele anarhice nu rezistă inconștientei coaliții a organizațiilor patronale, care se tem de ele, și a partidelor socialiste și mai ales comuniste, care le detestă. Acestea din urmă au fost influențate de gândirea și acțiunea intelectualilor.

În speranța de a realiza pe deplin ambițiile burgheziei — cucerirea naturii, egalitatea oamenilor sau a șanselor —, ideologii i-au predat ștafeta proletariatului. Contrastul dintre progresul tehnic și sărăcia muncitorilor era scandalos. Cum să nu le fie imputate proprietății private și economiei anarhice de piață urmele sărăciei de secole, care se datora, de fapt, exigențelor acumulării (capitaliste sau socialiste), insuficienței producției și creșterii populației? Revoltați împotriva nedreptății, oamenii de suflet se agățau de ideea că, fiind rău în sine, capitalismul avea să piară datorită propriilor contradicții și că victimele aveau să aibă câștig

de cauză în fața claselor privilegiate. Marx a realizat sinteza genială între metafizica hegeliană a istoriei, interpretarea iacobină a revoluției, teoria pesimistă și economia de piață, dezvoltată de autorii englezi. Era suficient să numești proletară ideologia marxistă, pentru a menține continuitatea între Revoluția franceză și Revoluția rusă. Pe de altă parte, e suficient să deschidem ochii, ca să ni se risipească iluziile.

Economia de piață și planificarea totală sunt modele pe care nici o economie reală nu le reproduce, ele nu sunt etape succesive ale evoluției. Nu există o legătură necesară între etapele dezvoltării industriale și predominanța unui model sau a altuia. Economiile întârziate se apropie mai mult decât economiile avansate de modelul planificării. Regimurile mixte nu sunt niște monștri incapabili să supraviețuiască, sau niște forme de tranziție spre un tip pur — sunt starea normală. Într-un sistem planificat, vom regăsi majoritatea categoriilor economiei de piață, mai mult sau mai puțin modificate. Pe măsură ce nivelul de trai se va ridica și consumatorul sovietic se va bucura de o libertate efectivă de opțiune, binefacerile, dar și dificultățile prosperității occidentale vor apărea și dincolo de Cortina de Fier.

Revoluțiile secolului XX nu sunt proletare, sunt gândite și conduse de intelectuali. Ele înlătură puterile tradiționale, neadaptate la exigențele unei epoci tehnologice. Profeții își imaginau că sistemul capitalist avea să ducă la izbucnirea unei revoluții asemănătoare cu cea care a tulburat Franța la sfârșitul secolului XVIII. Nu s-a întâmplat așa ceva. În schimb, acolo unde clasele conducătoare fie n-au putut, fie n-au vrut să se înnoiască suficient de repede, nemulțumirea burghezilor, nerăbdarea intelectualilor și aspirațiile vechi de secole ale țăranilor au provocat explozia.

Nici Rusia, nici Statele Unite n-au cunoscut cu adevărat lupta dintre aristocrație și burghezie. Țarismul a intenționat să împrumute civilizația tehnologică, dar nu și ideile democratice. El a fost înlocuit de o putere care a restabilit confuzia dintre societate și Stat, singura clasă cu adevărat privilegiată fiind aceea a administratorilor.

Statele Unite au devenit conștiente de sine odată cu ideile progresiste ale secolului XVIII european. Au încercat să le pună în practică pe un pământ virgin, care trebuia cucerit nu atât de la indienii condamnați la dispariție de prăpastia căscată între cultura tribală și cea a imigranților, cât de la păduri și furtuni. Nici o aristocrație, mândră de serviciile aduse, nu restrângea elanul rațiunii și pe cel al industriei. Religia propovăduia intransigența morală, și nu vreo ortodoxie a credinței. Ea îi îndemna pe cetățeni la intransigență, la supunere și nu i se alătura Statului, pentru a frâna evoluția gândirii moderne.

Gândirea optimistă din secolul XVIII n-a fost dezmințită de nici un eveniment comparabil cu Marea Revoluție sau cu secesiunea proletariatului. Războiul Civil, un război total și un război având un scop material concret, a fost interpretat de istorici — purtătorii de cuvânt ai învingătorilor — ca un triumf: lumea nu poate să trăiască jumătate în sclavie și jumătate în libertate. Muncitorii americani au acceptat promisiunile făcute lor de ideea de americanism și n-au crezut în necesitatea unei Apocalipse.

Înarmați cu o doctrină care le compromitea de la bun început întreprinderea, bolșevicii au edificat o societate industrială de un tip nemaicunoscut înainte. Statul și-a asumat responsabilitatea de a repartiza resursele colective, de a gestiona uzinele, de a face economii, de a crește nivelul investițiilor. Clasa muncitoare din Occident se ridicase, în secolul XIX, împotriva patronatului, nu direct împotriva Statului. Acolo unde patronatul și Statul se confundă, revolta împotriva unuia va fi determinat opoziția și față de celălalt. Ideologia marxistă a oferit o admirabilă justificare pentru necesitățile unei economii de stat: anume, că proletarii datorau supunere necondiționată voinței *lor* generale, întruchipată de partid.

Desigur, dacă dialogul ar fi fost tolerat, intelectualii ar fi denunțat sărăcia cartierelor mărginașe de la Leningrad și Moscova, din Rusia anului 1930, la fel cum colegii lor o denunțaseră, cu un secol mai devreme, pe aceea din cartie-

rele periferice de la Manchester și Paris. Contrastul dintre creșterea nivelului mijloacelor de producție și agravarea aparentă sau reală a suferinței poporului ar fi dat naștere unor utopii care ar fi vestit un progres fără suferință sau niște sacrificii fecunde.

Altfel, ce program ar putea revoluționarii să-i opună realității sovietice? Ei ar revendica sau revendică libertățile politice, deținerea controlului de către muncitori, nu însușirea individuală a mijloacelor de producție — cu excepția agriculturii. Într-un regim capitalist, masele pot să-și imagineze că proprietatea publică ar vindeca sau ar atenua răul provocat de industrie, dar, într-un regim colectivist, ele nu pot să aștepte același miracol de la revenirea la proprietatea privată. Nemulțumiții visează la o întoarcere la leninism, la un stat cu adevărat proletar; cu alte cuvinte, aspiră la niște instituții și la o existență care să respecte mai fidel ideologia dominantă.

În Statele Unite, proletariatul nu are o conștiință de sine ca atare. Organizațiile muncitorești revendică și obțin reforme pe care în Europa le asociem cu Statul providențial sau cu socialismul; conducătorii maselor sunt mulțumiți de locul pe care li-l rezervă actualul regim și masele însele nu aspiră nici la o altă societate, nici la alte valori. Unanimitatea în privința „liberei întreprinderi", concurența sau circulația elitelor nu înseamnă că realitatea americană se acordă cu aceste idei, așa cum nici învățătura obligatorie a marxism-leninismului nu asigură conformarea societății rusești la ideologia oficială.

Astfel, pe căi diferite, spontan sau cu ajutorul poliției, cele două mari societăți au înlăturat condițiile dezbaterii ideologice, i-au integrat pe muncitori, au impus o adeziune unanimă la principiile Cetății. Dezbaterea este vie în țările de rangul doi, care nu se recunosc în întregime în tabăra de care aparțin: sunt prea mândre pentru a accepta dependența de fapt, prea orgolioase pentru a recunoaște că opoziția proletariatului intern marchează mai degrabă un eșec național, decât un decret al istoriei, fascinate de puterea

care răspândește teroarea, prizoniere ale poziției geografice, care le tolerează discursul denigrator, dar nu și sustragerea de la situația de fapt.

*

Printr-un paradox aparent, răspândirea aceleiași civilizații tehnologice de-a lungul și de-a latul planetei conferă un caracter particular problemelor cu care se confruntă diferitele națiuni în epoca noastră. Conștiința politică a vremurilor noastre este falsificată de necunoașterea acestor particularități.

Liberală, socialistă, conservatoare sau marxistă — ideologiile noastre reprezintă moșteniri ale unui secol în care Europa era conștientă de pluralitatea civilizațiilor, dar nu se îndoia de universalitatea mesajului său. Astăzi, uzinele, parlamentele, școlile răsar pe toate meridianele planetei, masele se agită, intelectualii ajung la putere. Europa, care a ieșit victorioasă și sucombă deja în fața propriei victorii și a revoltei sclavilor săi, ezită în a recunoaște că ideile sale au cucerit lumea, dar nu și-au păstrat forma pe care o aveau pe vremea disputelor de școală și a dezbaterilor în forum.

Prizonieri ai ortodoxiei marxist-leniniste, intelectualilor din Est nu le este permis să recunoască fapte evidente: civilizația industrială comportă multiple modalități, între care nici istoria, nici rațiunea nu impun o opțiune radicală. Occidentalii ezită uneori să recunoască un fapt de sens contrar: fără libertatea de cercetare, întreprinderea individuală, spiritul de inițiativă al comercianților și industriașilor, poate chiar această civilizație nici nu s-ar fi născut. Aceleași virtuți sunt, oare, indispensabile pentru a o reproduce sau a o continua? Ciudat secol, în care putem face turul lumii în 48 de ore, dar în care protagoniștii dramei sunt constrânși, precum eroii lui Homer, să facă schimb de invective de la depărtare.

India nu poate să se inspire nici din modelul Europei de azi, nici din cel al Europei de la 1810. Presupunând că

venitul pe cap de locuitor și repartiția muncitorilor sunt asemănătoare, în India anului 1950, cu cele din Europa de acum un secol și jumătate, etapele dezvoltării economice tot n-ar fi omoloage. India împrumută rețetele tehnologice, în loc să le inventeze, primește de-a gata ideile acceptate în Anglia laburistă și pune în practică lecțiile medicinei și ale igienei contemporane. Creșterea populației și creșterea economiei nu vor mai fi armonizate, în Asia secolului XX, așa cum s-a întâmplat în Europa secolului XIX.

Determinată fiind de vârsta economică și demografică a fiecărei țări, politica depinde și de tradițiile proprii fiecărei națiuni, fiecărei sfere a culturii. Peste tot, în lumea așa-numită liberă, adunările deliberează în vecinătatea marilor furnale. Încă din prima etapă, se împrumută instituția care a reprezentat, în Occident, o încununare a operei democratice. La Paris, în secolul XIX, erau revendicate — legitim — votul universal și suveranitatea parlamentară. Statul fusese consolidat, de-a lungul secolelor, de monarhie, națiunea fusese edificată și ea, datorită secolelor de viață în comun. O clasă intelectuală, pricepută în disputele verbale, aspira să exercite puterea. Occidentalii nu se înșelau când credeau că parlamentele lor — fie hemiciclul continental, fie dreptunghiul insular[2] — erau menite aceluiași marș triumfal, de-a lungul și de-a latul planetei, ca și automobilele sau energia electrică. Ar greși, însă, dacă le-ar atribui o importanță universală ideologiilor care glorifică aceste instituții.

Teoria trebuie și este capabilă să enumere circumstanțele — forța unității naționale, intensitatea disputelor între limbi, religii sau partide, coeziunea sau disoluția comunităților locale, competența elitei politice etc. — ce determină, în fiecare țară, șansele de reușită parlamentară. Preferințele pe care le manifestă doctrinele politice sau economice pentru o anumită metodă este justificată, atâta timp cât ele țin cont de limitele și de incertitudinile metodei respective.

---

[2] Aluzie la faptul că sala Adunării Naționale franceze are formă de semicerc, iar sala Parlamentului britanic — de dreptunghi (*n. tr.*).

Lumea liberă ar comite o eroare fatală, dacă ar crede că posedă o ideologie unică și că aceasta este comparabilă cu marxism-leninismul.

Metoda stalinistă, cel puțin în prima etapă, este aplicabilă peste tot unde partidul a preluat conducerea Statului, cu ajutorul armatei ruse sau al celei naționale. O doctrină falsă inspiră o acțiune eficientă, pentru că aceasta din urmă este determinată de considerații tactice, care se bazează pe o experiență de jumătate de secol.

Eroarea doctrinei se manifestă în respingerea acestei pseudo-eliberări de către un număr mare de oameni. În Europa nerusească, regimurile comuniste au fost incapabile să se impună și poate că nici să se mențină la putere n-ar fi capabile, fără sprijinul Armatei Roșii. Cu trecerea timpului, particularitățile naționale — etapă a dezvoltării economice, tradiții — se vor afirma din nou în interiorul Statului sovietic. Extinderea puterii comuniste nu este un argument pentru adevărul doctrinei, cum nici cuceririle lui Mahomed nu demonstrau adevărul Islamului.

Lumea sovietică nu e victima erorilor sale; Occidentul, în schimb, este. Ideea unei guvernări prin intermediul dezbaterilor, al consimțământului sau al compromisului este, poate, un ideal; practica alegerilor sau a adunărilor parlamentare este o practică între altele. Dacă vom încerca s-o introducem fără să avem în vedere circumstanțele, îi vom grăbi eșecul. Or, eșecul unei practici democratice nu poate fi escamotat de politica terorii și a entuziasmului — el iese la suprafață și sfârșește în despotism.

Nici o altă *intelighenție* nu suferă atât de mult precum *intelighenția* franceză de pierderea universalității; nici una nu se opune cu atâta obstinație la renunțarea la iluzii, dar nici una n-ar câștiga la fel de mult, dacă ar recunoaște adevăratele probleme ale Franței.

Franța aparține lumii necomuniste și nu poate să treacă în tabăra cealaltă, fără a declanșa o catastrofă, pe care-și propune, cu orice preț, s-o evite. Această apartenență nu interzice nici o măsură așa-zis de stânga, fie că este vorba

de a naționaliza întreprinderile sau de a reforma statutul Africii de Nord. Influența anglo-saxonă se întâlnește cu cea sovietică împotriva protectoratului francez în Tunisia sau Maroc. Situația geografică exclude posibilitatea de a împrumuta metoda de guvernare sovietică și participarea la putere a reprezentanților de la Moscova. Ca pentru a-și demonstra propria ineficiență, intelectualii francezi nu încetează să sugereze un model imposibil și-i propun partidului comunist o colaborare pe care acesta o refuză sau o acceptă, după caz, cu un dispreț suveran.

Tânjind după un adevăr pe măsura întregii umanități, ei stau la pânda evenimentelor. Saint-Germain-des-Prés a fost o vreme titoist, după excomunicarea Iugoslaviei de către Moscova. Mareșalul Tito, fără să renege comunismul, a stabilit alianțe militare asemănătoare cu cele pe care progresiștii le reproșau statelor occidentale, ceea ce i-a adus pierderea bruscă de prestigiu.

China lui Mao Zedong a preluat, la sfârșitul acestui an, 1954, ștafeta Iugoslaviei lui Tito. Mai întinsă și mai misterioasă decât țara acestui David din Balcani, ea va realiza, în sfârșit, adevăratul comunism. Și, cum foarte puțini pot descifra caracterele chinezești, iar vizitele se limitează la câteva orașe și uzine, entuziasmul călătorilor nu poate fi deloc știrbit de contactul cu realitatea. Evităm să le punem întrebări celor care ar putea să ne arate reversul medaliei, misionarii[3] sau contrarevoluționarii. Victoria comunismului în China este, probabil, faptul cel mai important al secolului nostru; distrugerea familiei extinse, dezvoltarea industriei grele, organizarea unei armate puternice și a unui Stat puternic marchează începutul unei noi ere în istoria Asiei. Ce model, ce lecție îi poate oferi Franței regimul lui Mao Zedong?

Câteva dintre sarcinile care i se impun Franței la mijlocul secolului XX, au o semnificație care trece dincolo de

---

[3] *Cf.* F. Dufay, *L'Étoile contre la Croix* (*Steaua împotriva Crucii*), Hong-Kong, 1952.

frontierele țării: să aibă în vedere o comuniune autentică între francezii și musulmanii din Africa de Nord, să contribuie la solidaritatea dintre națiunile Europei occidentale, pentru ca ele să depindă mai puțin de puterea americană, să recupereze întârzierea în plan tehnologic a economiei noastre — toate aceste opere istorice ar putea deștepta o înflăcărare lucidă. Nici una dintre ele n-ar produce o răsturnare a condiției oamenilor pe pământ, nici una n-ar face din Franța o luptătoare în numele idealului, nici una nu ne-ar smulge din micul cap al Asiei de care e legată soarta noastră, nici una n-ar avea strălucirea ideilor metafizice (libertate, egalitate), nici aparenta universalitate a ideologiei socialiste sau naționaliste. Plasând țara noastră în poziția ei exactă în actuala conjunctură planetară, acționând după principiile științei sociale, s-ar ajunge la singura universalitate politică accesibilă astăzi. Civilizației tehnologice i s-ar da o formă în acord cu trecutul și cu vârsta națiunii, s-ar organiza întru prosperitate și pace zona planetei asupra căreia se întinde strălucirea forței și a gândirii noastre.

În fața atâtor perspective viitoare, literații par indiferenți. Avem sentimentul că aspiră să regăsească, într-o filozofie a imanenței, echivalentul eternității pierdute și se întreabă: „Care este, oare, sensul a ceea ce nu este universal?"

*

Nostalgia unei idei universale și orgoliul național le determină atitudinea intelectualilor francezi. Atitudinea aceasta are în exterior un ecou care nu se datorează numai talentului scriitorilor. Dacă oamenii de cultură încetează să creadă din tot sufletul într-un adevăr comun tuturor, nu alunecă ei, oare, spre indiferență?

Fiindcă e o religie a intelectualilor, comunismul câștigă adepți printre intelectualii din Asia sau din Africa, pe când democrația rațională din Occident adesea câștigă alegerile libere, dar nu recrutează activiști care să fie gata de orice pentru triumful cauzei lor. „Oferindu-le Chinei și Japoniei

o versiune secularizată a civilizației noastre occidentale, le-am dat o piatră, când ele ne cereau o pâine. Asta în timp ce rușii, oferindu-le în același timp comunismul și tehnica, le-au dat un soi de pâine: neagră și pietroasă, dacă vreți, dar pâine; este, totuși, un aliment care conține puțină substanță nutritivă pentru viața spirituală, fără de care omul n-ar putea trăi."[4]

Comunismul este o versiune degradată a mesajului occidental. Păstrează de la acesta din urmă ambiția de a cuceri natura și de a le îmbunătăți soarta celor săraci, dar sacrifică ceea ce a fost și rămâne esența aventurii nelimitate: libertatea de cercetare, libertatea de dezbatere, de critică și de vot a cetățeanului. Supune dezvoltarea economică unei planificări riguroase, iar construirea socialismului — unei ortodoxii de stat.

Mai trebuie spus că versiunea comunistă are câștig de cauză, grație lipsei sale de forță intelectuală? O teorie adevărată nu suprimă incertitudinile prezentului, ea întreține disputele între partide, are în vedere un progres lent și nu-i absolvă pe intelectualii Asiei de complexele lor. Religia seculară păstrează prestigiul și forța profetismului, exaltă un număr restrâns de fanatici care, la rândul lor, mobilizează și conduc masele, nu atât seduse de viziunea viitorului, cât revoltate de nedreptățile prezentului.

Conținutul credinței comuniste nu diferă de conținutul altor ideologii la care aderă intelectualii de stânga ai planetei. Majoritatea nu fac pasul decisiv, fiindcă sunt refractari la disciplina de sectă. Cei care trec pragul, puțini, și-au învins îndoielile și scrupulele, însuflețiți fiind de credința „capabilă să ridice munții". Liberalii se îndoiesc de ei înșiși, dând dovadă, uneori, de mustrări de conștiință de a se afla de partea răului (dreapta, reacțiunea, feudalitatea). Climatul universităților din Occident i-a făcut sensibili pe studenții veniți de pe toate continentele la doctrina marxist-leninistă,

---

[4] Arnold Toynbee, *Le Monde et l'Occident* (*Lumea și Occidentul*), Paris, 1953, p. 144.

care nu reprezintă varianta ultimă, ci cristalizarea dogmatică a filozofiei progresiste.

Comunismul, se spune, e prima dintre credințele europene prin excelență, care a reușit să convertească milioane de asiatici. Primii convertiți au fost intelectuali. Ei nu fuseseră convertiți de creștinism, care se opunea sistemului tradițional de valori și cutume, era dezmințit de comportamentul cuceritorilor și nu se potrivea gândirii științifice, principiu al superiorității militare a imperialiștilor. Comunismul i-a sedus pe oameni nu fiindcă este o erezie creștină, ci pentru că pare forma extremă, interpretarea fermă a filozofiei raționaliste și optimiste. El dă o expresie coerentă speranței politice a Occidentului.

Oamenii obișnuiți sunt sensibili la această speranță, dar indiferenți la scolastica interpretativă. Se lasă conduși de partid cu atât mai ușor, cu cât nu se simt fideli Bisericii. Țăranii nu aspiră la proprietatea colectivă, ci la cea individuală. Muncitorii nu se gândesc dinainte la construirea comunismului, atunci când cer o acțiune sindicală fermă. Profetismul este cel care-i conferă comunismului un fel de substanță spirituală.

Ce mai rămâne, însă, din ea, atunci când cuceritorii viitorului se transformă în planificatori ai economiei? „Cuceritorul militar idolatrizat a creat un scandal răsunător. Alexandru [cel Mare] ar fi fost privit ca un gangster, dacă ar fi obținut victoria cu ajutorul a doi complici, și nu susținut de o armată, lucru pe care se pare că piratul tirenian nu s-a sfiit să i-l spună în față, după cum povestește Sfântul Augustin. Ce să mai spunem de zbirul idolatrizat? Augustus, de exemplu, a devenit zbir în momentul în care și-a ucis tovarășii asasini — lucru pentru care-i rămânem recunoscători; dar, dacă se va ajunge până acolo, încât să ni se ceară să-l adorăm pe acest gangster pocăit proclamat zeu, o vom face fără convingere, fără entuziasm."[5] Ce sentimente am fi putut avea, până mai deunăzi, față de Stalin,

---

[5] Arnold Toynbee, *op. cit.*, p. 182.

care i-a lichidat pe Zinoviev și Buharin, sau astăzi, față de Malenkov, care l-a lichidat pe Beria? Comunismul ajuns la putere mai conține, oare, vreo substanță spirituală?

Cât timp îi va mai susține pe activiști exaltarea edificatorilor? Cât va mai invoca măreția națională îndeplinirea un mandat divin, în planul istoriei? China va găsi, poate, o pace durabilă în această religie de intelectuali, dar Europa creștină n-o va găsi. Ortodoxia oficială va coborî la nivelul unui limbaj ritual sau poate că singura credință adevărată, aceea că nici un bun material nu oferă, propriu-zis, satisfacție, se va revolta împotriva clericalismului secular. Poate că oamenii pot trăi și fără să adore un zeu în gând și în faptă. După ce vor învinge, însă, ei nu vor mai putea trăi prea mult în așteptarea paradisului pe pământ.

În afară de credința în Cristos, nu se poate opune nimic credinței proletariatului? Oferă Occidentul vreun adevăr spiritual, care să se opună materialismului sovietic? Trebuie să avem grijă să nu compromitem religia în luptele pentru putere, atribuindu-i regimului pe care-l apărăm virtuți pe care nu le are.

Democrațiile liberale nu constituie o „civilizație creștină". Ele s-au dezvoltat în societăți a căror religie era creștină și au fost inspirate, într-o oarecare măsură, de valoarea absolută atribuită sufletului fiecăruia în parte. Nici practicile electorale și parlamentare, nici mecanismele de piață nu sunt, prin ele însele, creștine sau contrare spiritului creștin. Fără îndoială că liberul joc al inițiativelor, concurența de piață ar fi inacceptabile dacă, după căderea în păcat, natura umană nu s-ar fi degradat. Normal ar fi ca individul să le dăruiască tot ce ar avea mai bun celorlalți, fără să aștepte vreo răsplată, fără să-i pese de propriul interes. Pentru că omul este cum este, Biserica, neputând admite competiția fără sfârșit sau dorința nelimitată de bogăție, nu are de ce să condamne instituțiile economice, caracteristice pentru civilizația industrială. Planificatorii sunt și ei constrânși să facă apel la dorința de bani sau onoruri. Nici un regim nu poate pierde din vedere realitatea egoismului.

Comunismul intră în conflict cu creștinismul pentru că este ateu și totalitar, nu pentru că vrea să dirijeze economia. El consideră că este normal să se ocupe singur de educația tineretului. Statul comunist permite oficierea cultului și administrarea tainelor bisericești, deși consideră credințele religioase niște superstiții, menite să dispară odată cu progresul socialismului; el amestecă ierarhia bisericească în cruciadele politice; preoții, episcopii, mitropolitul sunt îndemnați să poarte campanii pentru pace, să denunțe comploturile de la Vatican.

Nu ne revine nouă, care nu aparținem nici unei Biserici, dreptul de a le sugera credincioșilor o alegere, dar este de datoria noastră, ca liberali convinși, care vom relua mâine lupta împotriva clericalismului, să luptăm astăzi contra totalitarismului, căruia îi cad victime atât Bisericile, cât și comunitățile științifice sau artistice. Nu denunțăm numai violența împotriva unei credințe pe care n-o împărtășim, ci denunțăm o violență care ne atinge pe toți. Statul, care impune o interpretare ortodoxă a evenimentelor cotidiene, ne impune și o interpretare a devenirii globale și, în cele din urmă, a sensului existenței umane. El vrea să subordoneze pseudo-adevărului pe care-l susține operele spiritului și activitățile de grup. Apărând libertatea de a propovădui credința, necredinciosul își apără propria libertate.

În esență, ceea ce deosebește Occidentul de universul sovietic este faptul că unul se arată fărâmițat, pe când celălalt „politizează" întreaga existență. Pluralitatea partidelor politice, deși foarte des invocată, este cea mai puțin importantă. Această pluralitate nu este lipsită de inconveniente: întreține în Cetate o atmosferă de eternă dispută, deturnează sensul nevoilor comune, compromite prietenia dintre cetățeni. Cu toate acestea, este tolerată, fiind un mijloc și un simbol al valorilor de neînlocuit, un mijloc de a limita arbitrariul puterii și de a asigura o exprimare legală a nemulțumirilor; un simbol al laicității Statului și al autonomiei spiritului care creează, meditează sau se roagă.

Occidentalii, mai ales intelectualii, suferă de dispersia universului lor. Splendoarea și obscuritatea limbajului poetic, non-figurativul picturii îi izolează pe poeți sau pe artiști de marele public, pe care ei pretind că-l disprețuiesc, dar pentru care, în străfundul sufletului, doresc să creeze. Fizicienii sau matematicienii, la cele două extreme ale cercetării științifice, aparțin unei comunități restrânse, capabile să producă energia atomică, dar care nu poate controla libertatea de opinie și libertatea de a lega prietenii a oamenilor politici, suspicioși prin natura lor, a presei avide de senzații, a demagogilor antiintelectualiști sau a polițiștilor. Specialiști în particulele nucleare, dar obsedați de ideea spionajului, savanții au sentimentul că pierd orice control asupra descoperirilor lor de îndată ce-și transmit secretul generalilor și miniștrilor. Specialistul nu stăpânește decât o mică parte din cunoașterea științifică; însă chiar și un spirit care ar stăpâni în întregime știința actuală ar fi la fel de ignorant în materie de răspunsuri la întrebările ultime, ca și un copil care abia se trezește la conștiință. Astronomul prevede eclipsa de soare cu o precizie fără greș, dar nici economistul, nici sociologul nu știu dacă omenirea se îndreaptă spre apocalipsa atomică sau spre pacea universală. Poate că ideologia aduce cu sine sentimentul iluzoriu al comuniunii cu poporul, al unui demers condus de o idee sau de o voință.

Sentimentul de a aparține numărului mic al celor aleși, siguranța pe care o inspiră un sistem închis, în care istoria întreagă, ca și propria noastră persoană își găsesc locul și sensul, orgoliul de a uni trecutul cu viitorul în acțiunea prezentă îl animă și-l susțin pe adevăratul credincios, cel pe care scolastica nu-l descurajează, pe care sinuozitățile liniei de partid nu-l dezamăgesc, cel care păstrează, în ciuda machiavelismului cotidian, un fel de puritate sufletească, cel care trăiește pentru cauză și nu mai recunoaște umanitatea semenilor săi în afara partidului.

O asemenea adeziune nu se întâlnește decât în cazul partidelor care, puternice prin ideologia lor, postulată ca fiind adevărată în mod absolut, anunță o ruptură radicală.

Socialist sau liberal, conservator sau progresist, intelectualul nefanatic este conștient de lacunele cunoașterii sale. El știe ce ar dori, dar nu știe întotdeauna prin ce mijloace să obțină ce-și dorește sau cu cine să se asocieze.

În epocile de dezagregare, când milioane de oameni sunt desprinși de mediul lor obișnuit, se nasc fanatismele, care le insuflă devotament, spirit de disciplină, simț al sacrificiului combatanților pentru independența națională sau pentru construirea socialismului. Admirăm aceste armate de credincioși și sumbra lor măreție. Victoria se datorează tocmai acestor virtuți ale războiului. Ce va mai rămâne mâine din rațiunile acestei victorii? Cât despre superioritatea fanatismului, s-o lăsăm fanaticilor fără regrete și fără remușcări.

*

Critica fanatismului ne învață oare credința rezonabilă sau scepticismul?

Nu încetăm să-l iubim pe Dumnezeu, dacă renunțăm la a-i converti pe păgâni sau pe evrei prin forța armelor și dacă renunțăm la a mai repeta cu obstinație: „În afara Bisericii, nu există mântuire!“ Vom înceta, oare, să dorim o societate mai puțin injustă și o soartă comună mai bună, dacă refuzăm să transfigurăm o clasă socială, o metodă de acțiune, un sistem ideologic?

Comparația comportă, ce-i drept, unele rezerve. Experiența religioasă câștigă în autenticitate pe măsură ce distingem mai bine între virtutea morală și supunerea față de Biserică. Religiile seculare se dizolvă în simple opinii, de îndată ce se renunță la dogmă. Totuși, omul care nu se așteaptă la o schimbare miraculoasă, la o Revoluție sau la planificare economică, nu este obligat să se resemneze în fața a ceea ce este nejustificabil. El nu-și dăruiește sufletul unei umanități abstracte, unui partid tiranic, unei scolastici absurde, pentru că se atașează de persoanele concrete, participă la o comunitate vie, respectă adevărul.

Sau poate că lucrurile vor sta cu totul altfel. Poate că intelectualul își va pierde interesul pentru politică în ziua în care-i va descoperi acesteia limitele. Să admitem bucuroși această promisiune nesigură. Nu suntem amenințați de indiferență. Oamenii nu ratează nici o ocazie sau motiv ca să se ucidă între ei. Dacă toleranța se naște din îndoială, să-i învățăm atunci pe semenii noștri să se îndoiască de modele și de utopii, să nu-i creadă pe profeții mântuirii sau pe vestitorii de catastrofe.

Să ne rugăm pentru venirea scepticilor, dacă ei sunt cei chemați să stingă fanatismul!

Cuprins

Partea a treia — Alienarea intelectualilor

Editor: GRIGORE ARSENE
Redactor: MIHNEA GAFIȚA
CURTEA VECHE PUBLISHING
str. Arh. Ion Mincu 11, București
tel.: (021)222.47.65, (021)222.57.26
fax: (021)223.16.88
redacție: 0744.554.763
internet: www.curteaveche.ro
e-mail: redactie@curteaveche.ro



Tipărit la
S.C. NEDEA PRINT S.R.L., București
Tel: 021-685.05.14; Fax: 021-771.27.30
Mobil: 0744.384.598
E-mail: nedeaprint@hotmail.com

„Ideile sunt pentru obiecte ceea ce sunt constelaţiile pentru stele."

Walter **BENJAMIN**

Denunţând, în anii 1950–1960, conformismul marxizant al *inteligenţiei* franceze, Raymond Aron este văzut, în contextul disputei intelectuale a epocii respective, drept principalul oponent al lui Jean-Paul Sartre, perceput ca un campion al intelectualilor angajaţi de partea stângii. În cartea sa *Opiul intelectualilor*, publicată la numai doi ani după moartea lui Stalin, în 1955, Aron condamnă adeziunea colegilor săi intelectuali la o filozofie totalitară. Alcătuind o istorie a miturilor politice franceze, o critică din perspectivă filozofică a marxismului şi o sociologie a intelectualilor, argumentaţia sa convingătoare subliniază deriva „intelectualilor aflaţi în căutarea unei religii", care au trădat ceea ce ar fi trebui să constituie raţiunea lor de a fi — căutarea adevărului. *Opiul intelectualilor* este o carte esenţială: ea demonstrează că inteligenţa şi cultura nu împiedică fanatismul şi propune o analiză surprinzător de actuală a contradicţiilor stângii franceze.

Raymond Aron (1905–1983) a fost filozof, sociolog, politolog şi jurnalist. Odată cu ascensiunea totalitarismelor, a devenit un promotor neobosit al liberalismului: „[Din mediul meu,] eram cel mai hotărât în materie de anticomunism, de liberalism. Dar abia după 1945 m-am eliberat cu totul şi definitiv de prejudecăţile stângii" — scria el în *Memoriile* publicate în 1983. Timp de treizeci de ani (1947–1977), a fost editorialist la cotidianul *Le Figaro*, apoi, din 1977 până în 1983, a condus revista *L'Express*. Între 1970 şi 1983, a fost profesor de sociologia culturii moderne la Collège de France.

curteaveche.ro

